DUKE
UNIVERSITY

Eruditio et Religio

LIBRARY

DUKE UNIVERSITY

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY

THE COOPERATIVE PROGRAM
IN JUDAIC STUDIES.

ספר היסודות

Das Buch über die Elemente.

Ein Beitrag
zur
jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters
von

Isaak b. Salomon Israeli

nach
dem aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzten Texte
von

Abraham b. Samuel Halevi Ibn Chasdai

aus
einer Handschrift der Universitäts-Bibliothek zu Leyden
mit Vergleichung einer andern der Kgl. Hof- und Staatsbibliothek
zu München u. a. m.

zum ersten Male herausgegeben
mit Anmerkungen, sowie mit einer biographischen
Einleitung versehen
von

Dr. Salomon Fried,
Rabb. in Ulm a/D., Württemberg.

Subventionirt von der Zunz-Stiftung in Berlin.

Frankfurt a. M.
Verlag von J. Kauffmann.

Dem Andenken

seines

unvergesslichen um die Gründung und Förderung gemeinnütziger, wohlthätiger Anstalten, Verbände und Vereine besonders hochverdienten Schwiegervaters

Dr. J. Bamberger

Rabbiner in Königsberg, Preussen.

in

Verehrung

gewidmet

vom

Verfasser.

Vorwort.

Bei der Bedeutung, welche der Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters zukommt, dürfte die Edition dieses Buches dem auf diesem Gebiete thätigen Forscherkreise nicht unwillkommen sein. Ist ja in die diesem Buche niedergelegte Gedankenarbeit Israeli's desshalb schon von Wert, weil er am Eingange der eigentlich klassischen Periode der jüdischen Religionsphilosophie im Mittelalter steht.

Wohl hatte ich schon vor Jahren die Absicht vorliegendes Buch als zweiten Teil meiner im Jahre 1884 bei W. Drugulin in Leipzig erschienenen Einleitung zum ספר היסודות zu veröffentlichen aber die Verhältnisse erwiesen sich stärker als meine Absicht und erst jetzt nach dem von der Zunz-Stiftung in Berlin die Edition dieses Buches subventionirt worden ist, was hier dankend erwähnt sei, habe ich mich entschlossen dasselbe dem Drucke zu übergeben.

Über die Biographie Israelis, die Einwirkung desselben auf die jüd. Religionsphilophie, über die hebr. Übersetzung dieses Buches und die Handschriften desselben, sowie über die Hilfsmittel zur Feststellung des hebräischen Textes

ist Ausführliches in der erwähnten Einleitung angegeben. Die in dieser Einleitung in einer Nachbemerkung angekündigte Veröffentlichung der deutschen Übersetzung des פ״ה und Quellenangabe der in demselben angeführten grichischen Autoren, unterlasse ich auch jetzt, weil diese für Fachmänner überflüssung und der sonstige Lesekreis ein äusserst kleiner ist. Sollte ich Veranlassung bekommen auch die deutsche Übersetzung dem Drucke zu übergeben, so soll dieselbe als dritter Teil dieser Arbeit erscheinen.

Ulm im Mai 1900.

der Verfasser.

Recensionen

über den bei W. Drugulin in Leipzig erschienenen I. einleitenden Teil zum ספר היסודות von Dr. Salomon Fried, Rabbiner.

Die Zeitschrift „der Israelit“ in Lemberg Nr. 13 vom Jahre 1884 bemerkt:

In dem ersten (einleitenden) Theile hat der Autor aus den sehr dürftigen Bruchstücken Israeli's Lebens- und Studiengeschichte, seine ärztliche und literarische Thätigkeit mit historisch-kritischem Takt vervollständigt und zuweilen dort Ergänzungen vorgenommen, wo Irrthümliches erkannt und Lückenhaftes oder Fehlendes wahrgenommen worden ist.

Das erste Kapitel beschäftigt sich mit dem Geburts- und Todesjahr Israeli's und stellt fest, dass in Abraham Ibn Chasdai's Einleitung zur Uebersetzung des ספר היסודות zu lesen ist: נאסף אל עמיו בשנת שמ"ב לחשבונם d. h. 342 der Hedschra 954 d. g Zr., so dass 854 als das Geburtsjahr anzunehmen ist

Recht interessante Mittheilungen finden wir in den folgenden Kapiteln, wo der geistreich kombinirende Autor in anziehender Weise das Leben und Wirken des hochbegabten Israeli behandelt und seine Leistungen auf dem Gebiete der Heilkunde und der Philosophie schildert. Auch bespricht der Herausge-

ber die Werke Israeli's und deren Uebersetzungen aus dem Arabischen und bringt Beweise, dass Israeli Verfasser des Commentars zum ספר יצירה (Buch der Schöpfung) ist, und gibt auch den Inhalt dieses Commentars, sowie den des ספר היסודות an. In Nr. 11 (Seite 43—55) finden wir Auszüge aus den Werken jüdischer Schriftsteller über Israeli und dessen ספר היסודות. Der Schwerpunkt der lehrreichen Abhandlung liegt in Nr. 12. wo der Autor die Einwirkung Israeli's auf die jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters, [so z. B. auf Donolo, Bachja, (Verfasser des חובת הלבבות). Ibn Gabirol, Jehuda Halevi, (Verfasser des Buches כוזרי) u. A]. Nr. 13, 14 und 15 enthalten bibliographische Forschungen über die hebräische Uebersetzung des ספר היסודות, die Handschriften desselben und deren Verhältniss zu einander, sowie über die hebräischen Uebersetzer, über Hilfsmittel zur Feststellung des hebräischen Textes des ספר היסודות. Schon diese kurze Mittheilung genügt, um dem Buche einen grossen Lesekreis zu wünschen.

Das jüdische Centralblatt. Herausgegeben von Dr. M. Grünwald. III. Jahrgang von 1884 bemerkt:

Isak Israeli ist einer der am wenigsten gekannten jüdischen Religionsphilosophen und es ist ein wahres Verdienst von Dr. Fried. I.'s Hauptwerk ספר היסודות eingehend studirt und die Resultate seiner Forschung den Fachgenossen mitgetheilt zu haben. Das Geburts- und Todesjahr I.'s war bis jetzt nicht festgestellt, und was ehrliche und ernste Forschung vermag,

ist von Dr. Fried geleistet worden. Das Hauptverdienst dieses einleitenden Theiles aber finden wir darin, dass Dr. Fried der Nachweis gelungen ist, dass Israeli als Religionsphilosoph eine eingehende Würdigung verdiene und dass er dessen Einfluss auf Zeitgenossen und auf die Nachwelt eingehend nachweist. Einem zweiten Theile behält Dr. F. die Ausgaben des revidirten und ins Deutsche übertragenen Textes vor.

Möge der zweite Theil, der erst der Arbeit wahren Werth verleihen wird, recht bald nachfolgen

---

Die Allgemeine Zeitung des Judenthums 48. Jahrgang Nr. 22, bemerkt:

Wir legen auf diese Schrift einen nicht geringen Werth und zwar besonders, weil sie einen sonst minder beachteten jüdischen Geisteshelden in das geschichtliche Bewusstsein zurückruft, der dies in hohem Grade verdient. Denn dieser Israeli war nicht nur der eigentliche Begründer der jüdischen Religionsphilosophie, so dass von ihm und nicht erst von Saadia dieselbe zu datiren ist, sondern auch sehr wesentlich an der arabischen Medizin und deren wissenschaftlichen Gestaltung betheiligt. Er, den schon Kurt Sprengel in seiner Geschichte der Medizin den besten Diätetiker der Araber nennt, gereicht demnach zu einem abermaligen Beweise, welchen thatkräftigen Antheil die Juden an der Grundlegung der arabischen Wissenschaft und an deren Fortbildung haben. Die Lebensverhältnisse des Isaak ben Salomon oder wie er sich arabisch nennt Abu Jacub b. Soleiman Al-Israeli sind sehr

dürftig bekannt. Der Verf. des vorliegenden Buches bethätigt vielen Fleiss und gute Sachkenntniss, um das zusammenzutragen, was über ihn noch vorhanden ist. Nach der Forschung desselben ist unser Israeli 854 nach der gew. Ztr. in Egypten geboren und da er über 100 Jahre lebte, seine Todeszeit auf etwa 955 zu bestimmen. Wahrscheinlich begab er sich frühzeitig nach Bagdad, um Schüler des Isaak b. Amram zu werden. wo er also besonders dem Studium der Medizin oblag. Nach seinem Heimathlande zurückgekehrt, wirkte er dort als Augenarzt bis gegen 904 mit grossem Erfolge. Von da ab wurde er in Kainruan Leibarzt des Fürsten, und alle folgenden Fürsten behielten ihn als ihren Leibarzt bei, was für sein hohes Ansehen als Arzt ein beredtes Zeugniss giebt. Auf den Wunsch des Fürsten Ubaid-Allah schrieb Israeli jene bahnbrechenden medizinischen Werke, die ihm einen Ehrenplatz in der Geschichte der Medizin sichern. Dabei entfaltete er eine ausserordentliche Lehrthätigkeit und sammelte um sich einen Kreis tüchtiger Schüler. Es werden unter diesen Juden und Mohamedaner genannt. Israeli blieb unverehelicht und zeigte auf seine Schriften als seine echten Kinder hin. Ein nicht minderes Verdienst erwarb er sich durch seine Anregung zu wissenschaftlicher Auffassung des Judenthums, und wenn seine philosophischen Schriften nicht auf der Höhe seiner literarischen Leistungen für die Medizin stehen, so waren sie doch von dem Gedanken durchdrungen, Philosophie und Religion in Einklang zu bringen, und auch auf diesem Gebiete wirkte er bedeutend auf die Araber ein. Auch mit der hebräischen Sprachwissenschaft, mit Bibelexe-

gese, beschäftigte er sich, wie mit der Astronomie und deren Hilfswissenschaften. So war Israeli einer der Männer jener Zeit, deren geistige Beschäftigung und Thätigkeit eine universelle war. Herr Dr. Fried giebt dann eine Analyse der Schriften Israeli's und und charakterisirt deren Uebersetzungen. So befasst dieser erste Theil alles Einleitende und wird der zweite Theil den Text des Buches über die Elemente, die deutsche Uebersetzung und Anmerkungen enthalten. Wir würden uns freueen, ihn bald in unseren Händen zu haben.

Die Israelitische Monatsschrift vom 4. September Nr. 8 bemerkt:

Dieser erste Theil erfüllt in gedrängter Kürze und eingehendster Studie die zum Vorwurfe genommene Tendenz, wie schon aus der Aufzählung der behandelten Gegenstände hervorgeht. Diese sind nämlich nach der Biographie des Verf. im engerem Sinne: ärztliche Thätigkeit Israeli's, die Lehr- sowie die literarische Thätigkeit desselben, dessen Werke und deren Uebersetzungen, Beweise, dass Isr. Vf. des „Buches des Schöpfung" (ספר היצירה) ist, Inhaltsangabe letzteren Buches, Inhaltsangabe des ס׳ היסודות Zeugnisse jüdischer Schriftsteller über Vf. und dessen Werk, die Einwirkung des Vf. auf die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters, die hebräische Übersetzung des ס׳היסודות, die Handschriften derselben und deren Verhältniss zu einander, die hebräische Uebersetzer des ספר היסודות, endlich die Hilfsmittel zur Feststellung des hebr. Textes des ספר היסודות. —

Verf. nun beherrscht vollständig die einschlägige neuere Literatur, liefert aber dennoch keine unselbstständige compilatorische Arbeit, sondern hält Schritt für Schritt kritische Umschau über die Resultate der Literarhistoriker, sich durch mehr oder weniger neue Argumente entscheidend; so z. B. (S. 12) gegen Grätz, dass Israeli Leibarzt des fatimidischen Chalifen Ismael-el-Maussur war, so wie dass Dunasch nicht Leibarzt desselben (S. 20) ja wahrscheinlich nicht einmal Arzt war (S. 12), Beweisführung für seine Autorschaft des ספר היצירה (S. 30 ff.) u. a. m. Dazu kommen noch einige kleine liter. Bemerkungen (S. 48 Note 3) resp. Emendationen (S. 11 Anm. 4, 14 Anm. 4) und einiges zur Biographie Dunasch's (S. 56 Note 5) u. a. m.

Der 2. Theil wird den hergestellten Text nebst Anmerkungen, Quellenangabe der im Buche erwähnten griech. Autt. enthalten.

Die Revue des Édutes Juives bemerkt:

Cette étude consciencieuse et instructive contribuera à relever la renommée un peu négligée d'Isaac Israéli. Ce médecin remarquable, contemporain de Saadia, qui vécut au xe siècle, en Egypte et à Cairoan, mérite d'ètre mieux connu qu'il ne l'est. M. Fr. fait trés soigneusement sa biographie, il donne la liste de ses ouvrages de médecine, puis il étudie ses ouvrages hébreux. Il se range à l'avis des écrivains qui admettent qu Isaac Israéli a composé un commentaire sur le Livre de la Création (contrairement à l'opinion de Munk). Enfin, il analyse le Livre des Eléments d'Israéli. Ce livre est un

ouvrage de philosophie et il est fort intéressant de trouver au Xe siécle, sur une terre méditerranéenne, un auteur juif familiarisé, comme l'était Israéli, avec la philosophie, d'Aristote. C' est un fait qui mérite spécialement d'etre remarqué. L'influence philosophique d'Israéli sur les Juifs a été assez grande, comme on le voit par la longue liste des ecrivains qui le citent, qui l'utilisent ou le combattent, et par les deux traductions hébraïques qui en furent faites. La publication de l'une de ces traductions par M. Fr. sera donc une oeuvre intéressante et méritoire.

Inhalt.

1. Einleitung . . . . 9—10
2. Das Geburts- und Todesjahr Israeli's . . . . . . 10—14
3. Die Lebens- und Studiengeschichte Israeli's . . . 15—16
4. Die ärztliche Thätigkeit Israeli's . . . . 16—19
5. Die Lehrthätigkeit Israeli's . . . . 19—20
6. Die literarische Thätigkeit Israeli's . . . . 20—23
7. Israeli's Werke und deren Uebersetzungen . . . . 23—27
8. Beweise für die Annahme, dass Israeli Verfasser eines Commentars zum „Buche der Schöpfung" ist . . . . 28—33
9. Inhaltsangabe des Commentars zum „Buche der Schöpfung" 33—36
10. Inhaltsangabe des ספר היסודות . . . . 36—43
11. Zeugnisse jüdischer Schriftsteller über Israeli und dessen ספר היסודות . . . . 43—55
12. Die Einwirkung Israeli's auf die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters . . . . 55—75
13. Die hebräische Uebersetzung des ספר היסודות, die Handschriften desselben und deren Verhältniss zu einander . 75—78
14. Die hebräischen Uebersetzer des ספר היסודות . . . 79—81
15. Die Hülfsmittel zur Feststellung des hebräischen Textes des ספר היסודות . . . . 81—83
16. Nachbemerkung 84

Einleitung.

In den letzten Jahrzehnten des 9. Jahrhunderts begegnen wir als besonders hervorragend einem Manne, der am Eingange der mittelalterlichen, vornehmlich der arabischen Gedankenarbeit stehend, fast alle Fächer des damaligen Wissens mit Meisterschaft beherrschte, eine segensreiche literarische Thätigkeit entfaltete und demgemäss das unsterbliche Verdienst hatte: das wissenschaftliche Streben seiner Zeit in neue Bahnen gelenkt und den literarischen Leistungen die Anregung gegeben zu haben, die dem zehnten Jahrhundert ein ebenso glänzendes, als dauerhaftes Gepräge verleihen. Dieser Mann ist Isaak ben Salomon, oder wie er sich arabisch nennt, Abu Jacub b. Soleiman Al-Israêli.[1]

Ueber Israeli's Lebens- und Studiengeschichte sind nur sehr dürftige Bruchstücke zur Kenntniss der Nachwelt gelangt. Indess sind diese auch dürftig und von zweifelhafter Zuverlässigkeit, so ermöglichen sie uns dennoch die Bekanntschaft mit jenen Thatsachen, mit deren Hülfe wir im Stande sind die Lebensgeschichte Israelis zu vervollständigen. Diese Vervollständigung bestimmt jedoch dort zuweilen Ergänzungen vorzunehmen, wo Irrthümliches erkannt, Lückenhaftes oder gänzlich

---

[1] Vgl. Dukes „Philosophisches aus dem zehnten Jahrhundert" p. 33 Anm. 4.

Fehlendes wahrgenommen wird. Eine solche Wahrnehmung machen wir schon bei der kritischen Untersuchung der geschichtlichen Angaben über Israelis Todesjahr und bei dem Versuch dessen Geburtsjahr zu ermitteln.

Das Geburts- und Todesjahr Israeli's.

Israeli's Geburtsjahr wird von keinem der uns bekannten arabischen Historiker angegeben. Von diesen wird nur übereinstimmend berichtet, dass Israeli in Aegypten geboren ward, nicht aber wann. Israeli's Geburtsjahr kann demnach nur ermittelt werden durch die Berücksichtigung seiner Lebensdauer, die uns übereinstimmend und darum auch zuverlässig angegeben ist, und durch die Feststellung seines Todesjahres. Dies kann jedoch nur auf Grund sonstiger, historisch feststehender Thatsachen erfolgen, da in den arabisch-biographischen Quellen für Israeli die Angaben über dessen Todesjahr sich auffallend widersprechen und darum kein Gewicht auf sie zu legen ist, und da sie sich ausserdem bei tieferem Eingehen auf einige Einzelheiten aus der Lebensgeschichte Israeli's als völlig unzuverlässig erweisen. Dies ergibt sich aus Folgendem.

Ibn-Abi 'Oseibia (geb. um 1198, st. 1269) setzt Israeli's Todesjahr um 320 der Hidschra = 932 Chr.[1] 'Oseibia war aber ohne Zweifel in Bezug auf dieses angegebene Datum schlecht unterrichtet. Denn nach einem zuverlässigen Berichte[2] starb der Chalife Obaid-Allah in Folge eines Arzneitrankes, vor welchem ihn Israeli vergeblich gewarnt hatte.

---

[1] Relation de l'Egypte par Abdallatif ed. de Sacy p. 43.

[2] Mitgetheilt von Cherbonneau in Journal asiatique 1865, Juni 541: Sa mort (d'Obaid-Allah) fut causée par une potion de colchique éphémère. Un juif, nommé Isaac, l'en dissuadait

Somit überlebte Israeli Obaid-Allah. Dieser starb aber 332 der H. = 934—35 der gewöhnlichen Zeitrechnung Die Zahl 320 muss demnach falsch sein.

Said b. Achmed (starb 16. Juli 1070) gibt Israeli's Todesjahr an um 330 der Hid. = 941—42. Auch diese Angabe des cordovischen Encyclopädisten ist falsch.[1] Sie enthält überhaupt, wie sie uns in dem von Abraham Ibn Chasdai[2] angeführten Wortlaute: ונאסף אל עמיו בשנת ש״ל לחשבונם שהיא ת״ח״ק לחרבן· vorliegt, einen offenbaren Irrthum. Denn 330 der Hid. gibt 942, ת״ח״ק hingegen 968. Nach Isaak de Lattes[3], dem auch Gedalja ibn Jachja[4] folgt, starb Israeli um 948. Dieses Datum steht allerdings der Wahrheit am Nächsten, ist aber auch nicht genau, es nähert sich blos den übereinstimmenden Angaben einiger arabischer Schriftsteller, an die wir uns zu halten haben. Nach Ibn Chaldûn[5], Ibn Challikân[5], dem Scheik el Zafadi[5] lebt Israeli noch im Ramadham 341 = Februar 953, zur Zeit, als der fatimidische

---

en lui disant que, après le repos que ce breuvage lui procurerait, les douleurs devaient redoubler et l'emporter au tombeau. Il refusa de le croire — et la mort succéda au calme qu'il avait obtenu. Vgl. Grätz: Geschichte der Juden Bd. V, p. 254, Anm. 3.

[1] S. die Beweise weiter p. 13—14.

[2] In seiner Einleitung zur hebräischen Uebersetzung des ספר היסודות. Diese Einleitung ist abgedruckt im Literaturblatt des Orient, Jahrg. 1843, p. 231. Vgl. weiter p. 14, Anm. 4.

[3] S. weiter p. 54.

[4] S. weiter p. 55. Die Stelle in Gedalja's Schalschelet Hakabalah ומת שנת ר״ת״ש לבריאה שהיא ת״ת״פ לחרבן ist nicht nur unrichtig, sie enthält auch einen offenbaren Irrthum. Denn ר״ת״ש לבריאה ist = 940 der gewöhnlichen Zeitrechnung = 872 nach der Tempelzerstörung, nicht aber 880.

[5] S. Munk: Notice sur Abou'l-Walid Mervan ibn-Djana'h p. 44, Anm. 2.

Chalife, Ismael-el-Mansûr, gestorben, dessen Leibarzt Israeli noch gewesen.[1] Somit hat Israeli auch den dritten fatimidi-

---

[1] Grätz (Geschichte der Juden Bd. V. p. 254 Anm. 3, zweite Auflage) bestreitet dies. Er nimmt eine „Verwechselung zweier ähnlichen Thatsachen“ und eine Verwechselung des „Meisters mit dem Jünger“ an, und meint, dass nicht Israeli den dritten fatimidischen Chalifen, el-Mansûr, überlebt habe, und dass nicht er, sondern Dunasch b. Tamim dessen Leibarzt gewesen sei. Diese Angabe ist aber unhaltbar. Aus Folgendem geht vielmehr hervor, dass Dunasch b. Tamim wahrscheinlich sehr wenig von der Arzneikunde verstanden, dass er auf diesem Gebiete Nichts geleistet, dass er sicherlich nicht Leibarzt des Chalifen el-Mansûr, überhaupt kein Arzt war. Hier die Beweise: I. Weder ’Oseibia noch ein anderer arabischer Schriftsteller erwähnen Dunasch, was, wenn er ein Arzt in hoher Stellung gewesen wäre, befremden müsste. II. Dunasch selbst, der sonst mit Vorliebe von seinen Leistungen und Beziehungen spricht, der in seinem Jezira-Commentar seine Werke aufzählt, hat es unterlassen etwas über literarische Leistungen von ihm auf dem Gebiete der Medicin, oder über seine Beziehung als Leibarzt zum Chalifen anzugeben, was bei dem sonst redseligen Dunasch auffallen muss. III. Am Schlusse des Jezira-Commentar’s (Orient 1845 p. 564) findet sich folgende Stelle: והמחבר הספר הזה היה חכם חסיד פילוסוף שלם מקיף על החכמת הפילוסופיות. Ist anzunehmen, dass Dunasch als berühmter Arzt bekannt war? Wäre dann nicht zu den Worten: היה חכם חסיד פילוסוף שלם auch das Wort רופא gekommen? Jedenfalls scheint der Abschreiber oder Uebersetzer, der dies schrieb, Dunasch als Arzt nicht gekannt zu haben. Denn die Bezeichnung פילוסוף שלם kann wohl Bezug nehmen auf Dunasch’s sämmtliche Leistungen, die er selbst erwähnt, nicht aber auf Dunasch, den Arzt. Diese Gründe nun und die Thatsache, dass die p. 11 angegebenen Schriftsteller berichten: der Chalife Ismael el-Mansûr sei gestorben aus Ungehorsam gegen seinen Leibarzt

nen Chalifen el-Mansur überlebt. Diese historische Nachricht aber, durch welche die bisher erwähnten Daten für Israeli's Todesjahr als falsch erwiesen worden, ist correct. Dies ist aus Folgendem zu ersehen. I. Abu-Gafar Ibn Algezzar, der übereinstimmend als Schüler Israeli's bezeichnet wird, soll 1009[1] gestorben und 80 Jahre alt, mithin 929 geboren sein. Die Zahl 330 der Hid. muss demnach unrichtig sein, weil sonst Algezzar, der um 330 der Hid. erst 13—14 Jahre alt war, nicht als Schüler Israeli's bezeichnet werden könnte. II. Abusahal Dunasch (Adonim) b. Tamim, ein Schüler Israeli's berichtet[2], dass er 20 Jahre alt war, als ihm in Kairuan Isaak

---

Israeli, den sie ausdrücklich mit seinem vollen Namen Isaac Ibn Suleimann Al-Israeli nennen, lassen die Annahme einer „Verwechselung zweier ähnlichen Thatsachen" und des „Meisters mit dem Jünger" nicht nothwendig erscheinen. Vgl. weiter p. 20, Anm. 2.

[1] S. Haeser: Geschichte der Medicin I. p. 576 und Lucien Leclerc: Histoire de la médecine arabe Bd. I, p. 413. Für diesen ist Hagi Khalfa die Quelle. Wüstenfeld (Geschichte der arabischen Aerzte) hat aber eine andere, Leclerc unbekannte Quelle, nach welcher Algezzar 1004 starb. Steinschneider (Virchow's Archiv Bd. 52, p. 474) gibt auch 1004 an. Steinschneider hat also seine frühere Ansicht (Virchow's Archiv Bd. 37, p. 365), dass Algezzar in der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts gestorben sei, zurückgenommen. Sie beruht auf dem Irrthum, dass Algezzar Schüler Ishak ben Amram's gewesen sei (Virchow's Archiv Bd. 39, p. 334). Doch wenn auch 1004 richtig wäre, könnte dennoch nicht Algezzar als Israeli's Schüler bezeichnet werden, wenn dieser 932 gestorben sein sollte. Aber auch 942 wäre nicht gut denkbar, da Algezzar als 15—17jähriger Jüngling doch nicht viel von einem 100jährigen Greis gelernt haben wird.

[2] S. Munk: Notice sur Abou'l-Walîd Merwân Ibn-Djanah p. 43.

Israeli die Briefe mitgetheilt, die er von Saadia Gaon erhalten, bevor dieser Fajjum verlassen, um sich nach Irâk zu begeben. Dieses musste nun vor dem Jahre 928 stattgefunden haben, denn in diesem Jahre war es, wo Saadia seinen Geburtsort verliess und folgerichtig muss Dunasch vor 908 geboren sein. Soll nun Israeli, der über 100 Jahre gelebt, 932 oder 942 gestorben sein, so wäre er bei b. Tamim's Geburt gegen 90 oder 80 Jahre alt gewesen. In diesem Falle ist es aber unwahrscheinlich, dass Israeli als Greis von 90 oder 80 Jahren noch im Stande war seinen Schüler Dunasch b. Tamim mit solchem Erfolge heranzubilden, dass dieser noch bei Israeli's Lebzeiten von sich rühmen konnte[1]: er habe die Fähigkeiten besessen, Saadia's Schriften mit Verständniss zu lesen und zu beurtheilen, sachgemässe Ausstellungen zu machen und die in demselben befindlichen Irrthümer gründlich nachzuweisen. Diese Gründe erweisen nicht nur, dass das von Ibn Abi 'Oseibia und von Said b. Achmed angegebene Datum falsch ist, sondern sie sprechen auch für die Richtigkeit der Nachricht anderer arabischer Historiker[2], nach welcher Israeli auch den dritten fatimidischen Chalifen Ismael el-Mansûr (starb 341 der Hidschra = 953) überlebt hat. Israeli's Todesjahr ist demnach später anzusetzen als dies gewöhnlich geschieht[3], etwa um 955. Und da sämmtliche Berichte darin übereinstimmen, dass Israeli über 100 Jahre gelebt habe, so kann man das Jahr 854—55 für das seiner Geburt halten. Demnach ist in Abraham Ibn Chasdai's Einleitung zur Uebersetzung des ספר היסודות zu lesen: ונאסף אל עמיו בשנת ש"מ"ב לחשבונם שהיא ת"תפ"ו לחרבן בית קדשינו[4].

---

[1] S. weiter p. 43.

[2] S. oben p. 11.

[3] S. Grätz: Geschichte der Juden Bd. V, p. 252 u. a. m.

[4] Nicht aber wie oben p. 11 angegeben ist ונאסף אל עמיו בשנת

Die Lebens- und Studiengeschichte Israeli's.

Wie die Feststellung des Geburts- und Todesjahres Israelis nur durch Combination ermöglicht werden konnte, so findet sich auch keinerlei verbürgte, geschichtliche Angabe darüber, wo und bei wem Israeli seine Jugend verlebt und seine Studien gemacht. Berücksichtigen wir jedoch Israeli's umfassende Gelehrsamkeit, seine Fachkenntnisse auf dem Gebiete der Medicin, seine Vertrautheit mit der moslimischen Philosophie und seine grosse Belesenheit in der gesammten zeitgenössischen Literatur, so ist die Annahme berechtigt, dass sein hochbegabter Geist sich unter recht günstigen Lebensverhältnissen schon frühzeitig auszubilden Gelegenheit fand, und dass ihm bei seinen vielseitigen Studien ergiebige Hülfsquellen erschlossen waren. Die dürftige historische Notiz, nach welcher Israeli Schüler Ishak b. Amram's war[1], lässt muthmassen, dass Israeli in frühem Alter nach Bagdad sich begeben, um in jener Stadt dem Studium der Medicin obzuliegen, wo die Arzneiwissenschaft fördernde und gedeihliche Pflege gefunden. Stiftete ja Al Moustansir daselbst eine so reich ausgestattete Akademie, namentlich für Heilkunst, Alchemie und Apothekerkunst, dass sie das Muster aller muhamedamischen Akademien ward. Es ist darum nicht unwahrscheinlich, dass Israeli in Bagdad dem Studium der Medicin

---

קרשינו בית לחרבן ת"ת"ק שהיא לחשבונם ש"ל. Vielleicht starb Israeli schon um 953 und braucht man nur ש"ל in ש"מ zu emendiren. Vgl. p. 11, Anm 2.

[1] S. Wüstenfeld: Geschichte der arabischen Aerzte. Haeser: Geschichte der Medicin. Leclerc: Histoire de la médecine arabe.

oblag und zwar unter dem berühmten Theoretiker, Ishak b. Amram.[1] War ja auch dieser aus Bagdad, woselbst er wahrscheinlich eine ausgedehnte Lehrthätigkeit entfaltete, und diese erst später als Leibarzt des dritten aglabitischen Fürsten in Kairuan fortsetzte.

Die ärztliche Thätigkeit Israeli's.

Israeli kehrte mit reichen Kenntnissen von Bagdad nach seinem Heimathlande, nach Aegypten, zurück, woselbst er als Augenarzt mit grossem Erfolge bis gegen 904 wirkte. Um diese Zeit hatte er bereits einen bedeutenden Namen. Denn um 904 wurde er von dem letzten aglabitischen Fürsten Zijâdeth-Allah III als Leibarzt nach Kairuan berufen.[2] Diesem

---

[1] Vgl. weiter Anm. 2.

[2] Die Vermuthung liegt nahe, dass dies vielleicht auf die Empfehlung seines greisen Lehrers, Ishak b. Amram geschah, da auch dieser in Kairuan schon bei Zijâdeth-Allah I als Leibarzt wirkte. Es ist vielleicht auch darauf, dass Lehrer und Schüler bei einem aglabitischen Fürsten gleichen Namens in Kairuan als Leibärzte wirkten, der Irrthum zurückzuführen, wonach Israeli mit seinem Lehrer Ishak b. Amram verwechselt wurde. Vgl. Steinschneider Cat. Bodl. 1115: יצחק בן עמרם והוא יצחק הישראלי. Vgl. dagegen Abraham b. Chasdai in der Einleitung zu diesem Buche. S. Gross: Geschichte der Juden in Arles (in Grätz Monatsschrift elfter Jahrgang 1879, p. 329, Anm. 1). Es ist aber durchaus nicht anzunehmen, dass Israeli unter Ishak b. Amram studirte, erst nachdem er nach Kairuan berufen worden war, denn um 904 war Israeli bereits im Alter von 50 Jahren. Ein Mann von 50 Jahren kann nicht gut als Schüler desjenigen bezeichnet werden, dessen Bekanntschaft er erst in diesem Alter, wo er selbst bereits eine Celebrität war, gemacht hatte.

ehrenden Rufe folgte wohl Israeli, fand aber wider Erwarten, dass am Hofe dieses Fürsten jenes Wissen besondere Begünstigung fand, welches eine überlegene Fertigkeit in sophistischen Disputationen zu zeigen vermochte. So erzählt Israeli selbst[1]: „Ich traf den aglabitischen Fürsten Zijâdeth-Allah mit dem Heere bei el-Arîsch (Larissa), welcher, als er meine Ankunft erfuhr, mir 500 Denare schickte und mich zu sich einladen liess. Ich fand in seiner Gesellschaft wenig Ernst, sondern meist Scherz und Lachen und Ibn Hobeisch mit dem Beinamen el-Junani fing mit mir eine Unterredung an und fragte mich, ob das Salzige süss sei? ich sagte: ja! und er machte den Schluss: also ist das Süsse salzig und das Salzige süss. Da erwiderte ich: das Süsse ist süss mit Annehmlichkeit und Lieblichkeit und das Salzige ist süss mit Strenge. Er setzte nun die Unterredung fort und wollte mich mit Trugschlüssen verwirren; als ich dies merkte, sprach ich zu ihm: du sagtest doch, dass du ein lebendes Wesen seist? er antwortete: ja! ich fuhr fort: und der Hund ist auch ein lebendes Wesen? er bejahte dies und ich schloss: also bist du der Hund und der Hund du! Da lachte Zijâdeth-Allah laut auf und ich merkte, dass er an Scherz mehr Gefallen habe, als an wisssenschaftlichem Ernste.“ Trotzdem aber der Ernst der Forschung und die auf Wahrheit beruhende Wissenschaft keine bevorzugte Pflege und begünstigende Unterstützung am Hofe Zijâdeth-Allah's fand, liess sich Israeli dennoch nicht von dem Geiste, der daselbst vorherrschend war, beeinflussen. Er hatte vielmehr nach wie vor wenig Freude an der hohlen Sophistik und, wie die Lüge vergeht und die Wahrheit besteht, so scheint es auch Israeli gelungen zu sein seine Gegner am Hofe mit Erfolg zu bekämpfen und insofern dauernd unschädlich zu machen, als

[1] S. Wüstenfeld: Geschichte der arabischen Aerzte Nr. 120.

er die in der Umgebung Zijâdeth-Allah's herrschende Scheinwissenschaft, die auf Kosten der Wahrheit Einfluss und Macht erlangte, entthronte und der die Wahrheit suchende Forschung zu ihrem Rechte verhalf. Dafür spricht die Thatsache, dass Israeli die volle Gunst dieses Fürsten sich zu erwerben vermochte und dauernd genoss. Israeli blieb im Dienste Zijâdeth-Allah's bis gegen 909, um welche Zeit der Gründer der fatimidischen Dynastie, Ubaid-Allah, den aglabitischen Fürsten besiegte und ein grosses Reich in Afrika gründete. Der Sturz und die gänzliche Vertreibung der Aglabiten bedeutete jedoch nicht auch den Sturz Israeli's. Denn auch der Chalife Ubaid-Allah nahm Israeli in seine Dienste, ernannte ihn zu seinem Leibarzte und wendete ihm seine volle, auszeichnende Gunst zu. Mehr aber als eine glänzende sociale Stellung, auch seine literarische Leistungen hatte Israeli zum Theil dem Ubaid-Allah zu verdanken. Denn auf Wunsch dieses, die Wissenschaft fördernden Herrschers schrieb Israeli jene bahnbrechenden medicinischen Werke, die ihm einen Ehrenplatz in der Geschichte der Medicin sichern. Und als sollte Israeli auch der Tod Ubaid-Allah's zu Statten kommen, starb dieser in Folge seiner Weigerung, Israeli's medicinische Anordnung zu befolgen.[1] Denn der Umstand, dass Israeli den Tod Ubaid-Allah's bei Nichtbefolgung seiner ärztlichen Anordnung vorhersagte, musste unbedingt zur Befestigung und zur Erhöhung seines Rufes als Arzt beitragen. Es ist daher begreiflich, dass auch der Nachfolger Ubaid-Allah's, Al Kâim (starb 945), gleich nach seinem Regierungsantritte volles Vertrauen in Israeli's medicinische Kenntnisse und in seine ärztliche Thätigkeit setzte, ihn demgemäss auch zu seinem Leibarzte ernannte und mit Auszeichnung behandelte. Auch bei dem Nachfolger Al-Kâim's, bei dem

---

[1] S. oben p. 10, Anm. 2.

dritten fatimidischen Chalifen, Ismaêl el-Mansûr, stand Israeli in hohem Ansehen. Er war auch dessen Leibarzt, aber gleich Ubaid-Allah starb auch dieser aus Ungehorsam gegen seinen Leibarzt.[1] Die Thatsache, dass Israeli den Tod el-Mansûr's bei Nichtbefolgung seiner ärztlichen Anweisungen mit Bestimmtheit vorhersagte, berechtigt zu der Annahme, dass Israeli in hohem Greisenalter noch geistesfrisch und mit ungeschwächtem Erfolge ärztlich thätig war.

Israeli's Lehrthätigkeit.

Obgleich Israeli als praktischer Arzt viel beschäftigt war, verstand er es dennoch neben dieser seiner Berufsthätigkeit auch eine Lehrthätigkeit zu entfalten, die ihm einen unvergleichlich höhern Lohn als Hofgunst und hohe sociale Stellung brachte.

Israeli sammelte um sich einen Kreis von Schülern. Diese lehrte er erfolgreich und erwies sich dadurch seiner, wie einer späteren Zeit überaus nützlich. Es war ihm beschieden, Schüler heranzubilden, die im Sinne und Geiste ihres Meisters verdienstlich fortwirkten, und deren literarische Leistungen uns ein dauerndes Bild von der vielseitigen, die damaligen Wissensfächer umfassenden Lehrthätigkeit Israeli's geben. Und als sollten wir auch einen humanen Zug seines Charakters, seine Toleranz nämlich in religiöser Beziehung, geschichtlich kennen lernen, hatte er Gelegenheit zwei Schüler von verschiedenem Glauben auszubilden. Der eine Schüler war ein Mohammedaner, Abu Ǵafar Ibn Algezzar. Dieser,

[1] Ibn Chaldun (übersetzt von de Slane) theilt hierüber Folgendes mit: Mansour s'exposa à la neige et entra au bain contre l'avis de son médecin Isaac ibn Suleiman al Israeli. Vgl. Grätz: Geschichte der Juden Bd. 5, p. 254, Anm. 3.

dessen Fachstudium die Arzneikunde war, wird als eine Autorität auf diesem Gebiete genannt.[1] Der andere Schüler war ein Jude, Abusahal Dunasch (Adonim) b. Tamim. Dieser beschäftigte sich mit Philosophie, Astronomie, Mathematik, Exegese u. a. m., aber nicht mit Medicin.[2] Dieser Schüler hat für uns um so mehr Interesse, als er ein Buch commentirte, welches uns in manchen Punkten über Israeli's philosophisches System Aufschluss gibt.[3] Israeli war bemüht seine Schuler mit der zeitgenössischen Literatur, an der er bis ins Greisenalter regen Antheil genommen, vertraut zu machen.[4]

Die literarische Thätigkeit Israeli's.

Doch weit mehr als Israeli's ärztliche und Lehrthätigkeit verbreitete seinen Ruf seine literarische Thätigkeit. In dieser

---

[1] Wüstenfeld: Geschichte der arabischen Aerzte Nr. 120.

[2] Vgl. oben p. 12, Anm. 1. Auch der Umstand, dass Dunasch auf Wunsch des Chalifen el-Mansûr על שם מנהג המנצר אסמעיל בן קאים (lies מנה״ג, nicht wie Munk: הַמְּנְהַג) ein Buch über Astronomie geschrieben, lässt vermuthen, dass Dunasch nicht Leibarzt el-Mansûr's war und keine medicinische Schriften verfasste. Er als Leibarzt würde doch sonst weit eher eine Schrift über Medicin el-Mansûr gewidmet haben. Aus dem Citat Ibn Beitar's folgt aber durchaus nicht, dass Dunasch medicinische Werke schrieb. Seine Erklärung über ורד beweist höchstens, dass Dunasch auch botanisches Wissen hatte. Vgl. Munk: Notice sur Abou'l-Walid Merwan Ibn-Djanàh p. 53, Anm. 2 und p. 55, Anm. 1. Vgl. jedoch Steinschneider: Gafiki in Virchov's Archiv Bd. 85, p. 360. Vgl. Meyer: Geschichte der Botanik. Bd. III, p. 170.

[3] Vgl. weiter p. 33—36.

[4] Dies geht aus der Thatsache hervor, dass Israeli die Briefe oder Schriften Saadias seinem Schüler Dunasch b. Tamim mitgetheilt hatte. Damals muss aber Israeli bereits im Alter von 70—80 Jahren gewesen sein. Vgl. oben p. 13 u. 14.

fand er denn auch volle Befriedigung, indem er diese als die Trägerin seines rühmlichen Namens erkannte. Seine literarischen Arbeiten boten ihm darum, seiner eigenen Aussage nach, entsprechenden Ersatz für Familienfreuden, auf die er verzichtete. Israeli blieb nämlich unverheirathet. Als man ihn fragte, ob er nicht wünsche, Kinder zu hinterlassen, antwortete er: „Nein! Ich hinterlasse der Welt meine Abhandlung über die Fieber.“ Nach andern soll er geantwortet haben: „Ich hinterlasse vier Kinder, die meinen Namen besser erhalten werden als leibliche Kinder, nämlich die Bücher über die Fieber, über die Nahrungsmittel, über die Urine und über die Elemente.“[1] Israeli hat in der That seine Leistungen nicht überschätzt und Künftiges richtig geahnt. Denn nach dem übereinstimmenden Urtheil bedeutender Fachgelehrten, trug Israeli Erhebliches zur Entwickelung der Arzneiwissenschaft bei. Seine medicinischen Schriften waren, um mit Haeser zu sprechen, etwa 600 Jahre grundlegend für die Arzneikunde. Israeli's diätetischen Schriften galten als die bedeutendsten seiner Zeit. So nennt Sprengel Israeli „den vorzüglichsten diätetischen Schriftsteller unter den Arabern“, „sein Werk (liber de diaetis universalibus et particularibus) enthält weit umständlichere Erörterungen aller Art von Nahrungsmitteln und ihrer besonderen Kräfte, als man bei irgend einem Araber findet.“[2] Aber auch als philoso-

---

[1] Carmoly: (Revue orientale) Histoire des médecins juifs p. 350. Grätz: Geschichte der Juden Bd. 5. Haeser: Geschichte der Medicin I. Lucien Leclerc: Histoire de la médecine arabe Bd. I. Steinschneider: Jüdische Literatur in Ersch und Gruber. Derselbe: in seinem Catalogus libr. hebr. biblioth. Bodlejanae (s. Artikel Isaak Israeli). Wüstenfeld: Geschichte der arabischen Aerzte nach Ibn Abi Oseibia cap. 13, no. 2.

[2] Vgl. Sprengel: Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneikunde. Halle 1823, p. 422.

phischer Schriftsteller erwarb sich Israeli namentlich um seine Glaubensgenossen das unsterbliche Verdienst die Anregung zu wissenschaftlicher Auffassung des Judenthums gegeben und jene Bahn vorgezeichnet zu haben, welche die künftigen Geschlechter durchlaufen sollten. Die Art, wie Israeli philosophische Gedanken mit religiösen Vorstellungen in Einklang zu bringen suchte, trug unbedingt Bedeutendes zur Entstehung und Entwickelung derjenigen Philosophie bei, welche wir heute mit dem Namen jüdische Religionsphilosophie schlechtweg bezeichnen.[1] Wohl stehen Israeli's philosophischen Schriften nicht auf der Höhe seiner literarischen Leistungen auf dem Gebiete der Medicin; wohl vermissen wir bei Israeli eine tiefangelegte Speculation, die eigentliche Energie in der Durcharbeitung philosophischer Probleme, dennoch aber muss auch diesen Schriften ein nicht unerheblicher Werth schon aus dem Grunde zuerkannt werden, weil sie zu den ältesten philosophischen Werken zählen, die uns von jüdischen Autoren bekannt und weil sie auch für die Philosophie der Araber, von der wir vor Al-Farabi wenig wissen, bezeichnend und ein Zeugniss dafür sind, dass die Juden früh schon mit den wissenschaftlichen Kenntnissen jener Zeit ihrem ganzen Umfange nach vertraut gewesen und seit der Zeit des Aufblühens arabischer Cultur bedeutenden Antheil an Pflege und Förderung der damaligen Wissenschaften genommen und Einfluss auf Vermittelung und Verbreitung fremder Wissenschaften geübt haben. Wie aber in jener Zeit alle Gelehrsamkeit eine universelle war, so beschäftigte sich auch Israeli nicht nur mit den bereits genannten, sondern auch mit andern Wissensfächern, mit Astronomie und deren Hülfswissenschaften, mit

[1]) Es ist darum falsch mit Saadia Gaon, wie dies allgemein geschieht, den Reigen der jüdischen Religionsphilosophie zu eröffnen. Saadia hat bereits Israeli's philosophischen Schriften gekannt und benutzt. Vgl. weiter p. 40 Anm. 1 und p. 41—42.

hebräischer Sprachforschung, mit Bibelexegese u. a. m. Und wenn wir auch bei all diesen Arbeiten eine streng wissenschaftliche, übersichtliche Darstellung vermissen, wenn dieselben auch an einer gewissen Breite und Weitschweifigkeit leiden, so haben sie dennoch schon insofern einen nicht geringen Werth, als auch diese den Anstoss zu den Bestrebungen jener Männer gaben, welche um die hebräische Sprachwissenschaft, um die Lexicographie, wie um die damaligen sonstigen Wissensfächer grosse Verdienste sich erworben haben. Israeli's schriftstellerischen Leistungen sind demnach nicht ausschliesslich nach ihrer Originalität zu beurtheilen, sondern nach der grossen Werthschätzung und vollen Würdigung, die sie im Mittelalter gefunden.

Israeli's Werke und deren Uebersetzungen.

Israeli's Werke fanden grosse Anerkennung und demgemäss auch weite Verbreitung. Dies beweist die Thatsache, dass sie, die er in arabischer, in seiner Landessprache, verfasst, in mehrere fremde Sprachen, ins Lateinische, Hebräische und zum Theil auch ins Spanische[1] übersetzt wurden. Diese Uebersetzungen trugen Israeli's Namen durch die Jahrhunderte und gaben jüdischen, wie christlichen Denkern Veranlassung sich mit dem Gedankeninhalt der zahlreichen Werke Israeli's eingehend zu beschäftigen.

Diese Werke zerfallen I. in medicinische, II. in philosophische. Die medicinischen Schriften sind folgende[2]:

I. Das Werk über die Fieber, über die Entstehung derselben, über ihre Dauer, über ihre verschiedenen Arten und über die Heilung derselben.

---

[1] S. Grätz: „Geschichte der Juden" Bd. V, p. 253. Vgl. weiter Anm. 5.

[2] Vgl. Carmoly: (Revue orientale) Histoire des médecins juifs p. 350. Vgl. Fürst: Bibliotheca Judaica II, 152.

Dieses Werk, zerfallend in fünf Theile oder Abhandlungen, ist von einem Anonymus ins Hebräische unter dem Titel: ספר הקדחות[1] und ins Lateinische von Constantinus Africanus (starb 1087 als Mönch auf Monte Cassino) unter dem Titel: liber de febribus[2] und auch von einem Anonymus ins Spanische[3] übersetzt worden.

II. Das Werk über die Urine, über die verschiedenen Arten, über das Aussehen derselben.

Dies Werk, zerfallend in 10 Abschnitte, von denen jeder Abschnitt einen besonderen Namen hat, ist ins Hebräische von einem Anonymus unter dem Titel ספר מראות השתן[4] und ins Lateinische von Constantinus Africanus unter dem Titel: liber de urinis[5] übersetzt worden.

III. Das Werk über die Nahrungsmittel, die für die Gesundheit zuträglich sind.

Dieses Werk, bestehend aus 14 Abschnitten, ist unter dem Namen: ספר המאכלים oder: ספר המסעדים[6] von einem

---

[1] Cod. Leyd. 790. Bodlejana cod. hebr. 416; Colbert 4627; hebr. im Auszuge de Rossi 1053. München 293. Paris cod. 1126, 1127, 1170, 1190. Turin cod. 82, 128, 226.

[2] In lateinischer Uebersetzung aufgenommen in das Werk: Medici antiqui Graecorum Latinorum et Arabum, qui de febribus scripserunt. Venedig 1594; aufgenommen in Isaaci opera omnia latine, Leyden 1515—16.

[3] Handschriftlich vorhanden im Escurial.

[4] Bodlejana 612, 2. Vatikan 369. Colbert 4485. de Rossi 1168. Wien 142. Paris 1125, 1171, 1132, 1186, 1190; Turin 154. München 123. Berlin 511.

[5] Abgedruckt in Isaaci opera omnia latine etc. Leyden 1515—16.

[6] Handschriftlich vorhanden Wien 141. Paris 1128. München 41, 295. Berlin 543. Turin 84. Florenz 40. Bisconi p. 510. Das ספר אגודות הרפואות, welches Fürst: Bibliotheca Judaica II, 152 anführt, ist nur neuer Titel des ספר המסעדים. Vgl. Steinschneider, Cat. Bodl. 1120. Cat. München p. 18.

Anonymus aus Orange ins Hebräische und von Constantinus Africanus lateinisch unter dem Namen: Liber diaetarum universalium et liber diaetarum particularium[1] übersetzt worden. Diese beiden Bücher bilden vermuthlich ein Buch, wovon das eine die Fortsetzung des anderen ist.[2]

IV. Das Werk über die einfachen Heilmittel, hebräisch: ספר מהסמים הנפרדים.

Dieses Werk ist ins Lateinische übersetzt von C. Africanus unter dem Titel: Liber de medicamentis simplicibus.[3]

V. Das Werk über die Leitung der Gesundheit, oder eine Diätetik nach dem Muster von Galenus, in dessen περὶ ὑγιεινῶν.

Dieses Buch zerfällt in zwei Theile, deren erster die allgemeine und deren zweiter Theil die specielle Diätetik behandelt; lateinisch ist es übersetzt unter dem Titel: Eximii Isaaci Medicinae monarchae de particularibus diaetis libellus.[4]

VI. Ein Buch: Führer der Aerzte, hebräisch: [5]ספר מנהיג הרופאים.

---

[1] Abgedruckt in Isaaci opera omnia lat. Leyden 1515—16.

[2] Vgl. Gross: Zur Geschichte der Juden in Arles. Grätz: Monatsschrift 1879, p. 331.

[3] Abgedruckt in Isaaci opera omnia lat. Leyden 1515—16.

[4] Padua 1847. 8. Von Joh. Post edirt unter dem Titel: Libri dus de Diaetis. Basel 1570. 8 ib. 1577. 8. Antwerpen 1607—8. 8. Die allgemeine Diätetik mit dem Com. des Petrus Hispanus und liber diaetarum particularium, abgedruckt in Isaaci opera omnia lat. Leyden 1515—16.

[5] M. Soave entdeckte eine H. S. überschrieben: ספר מוסר הרופאים להר' יצחק הישראל ז"ל und endigend mit: תם ספר מנהיג הרופאים' . . . und gab davon eine italienische Uebersetzung heraus. Venedig 1861. Vgl. Hebräische Bibliographie IV, 140.

VII. Ein Traktat über die Melancholie[1]: מאמר בענין מרה שחורה.

VIII. Ein Buch über die Zubereitung der Medicamente: ספר המרקחות.[2]

IX. Ein Buch über die Wassersucht[3]: מאמר על השקוי.

Die philosophischen Schriften sind folgende:

I. Ein Buch über die Begriffsbestimmungen und Beschreibungen.

Ins Hebräische ist dies übersetzt unter dem Titel: ספר הגבולים והרשומים.[4] Ins Lateinische von C. Africanus unter dem Titel: Liber definitionum et descriptionum.[5]

---

[1] Cod. Paris A. F. 367, neuer Cat. 1173.

[2] Vgl. Steinschneider, zur pseudoepigraphischen Literatur p. 62.

[3] Cod. Paris A. F. 367, neuer Cat. 1170 u. 1173.

[4] So nach Abraham b. Chisdai in seiner Einleitung zum ספר היסודות. Vgl. Litbl. d. Orient X, 658. Von Maimonides aber in seinem Brief an S. Ibn Tibbon (vgl. weiter p. 48) und von Isaak de Lattes (vgl. weiter p. 54): ספר הגבולים; von Isaak Ibn Latif (vgl. weiter p. 47): ספר גבולי דברים. Dieses Buch ist handschriftlich vorhanden in der reichhaltigen Bibliothek u. Manuscriptensammlung meines theuren, hochverehrten Schwiegervaters S. J. Halberstam in Bielitz, Oesterreich-Schlesien. Dieser cod. Halberstam 361 hat zur Ueberschrift: חבור יצחק הרופא הישראלי und endigt: נשלם מחברת של יצחק הרופא הישראלי בן שלמה הישראלי בחקיקת הדברים. Diese Schrift ist aber auch identisch mit cod. Michael 82 (dort aber nur Fragment). Vgl. Cat. Bodl. 1119; Cat. Neubauer 1318. Auch diese Handschrift beginnt חבור יצחק הישראלי. Nur fügt Steinschneider in Klammern (Ozroth Chajim 337) hinzu: בפילום und daraus hat Fürst gemacht חבור מהפילוסופים. Diese Schrift findet sich auch de Rossi 1246.

[5] Abgedruckt in Isaaci opera omnia lat. Leyden 1515—16. Ueber das Buch: Einleitung in die Medicin; Abhandlung de pulsu arterium. Eine materia medica in 14 Abschnitten. Eine Abhandlung „über den Theriak", welche Fürst in Bibliotheca Judaica II

II. Ein Buch: Garten der Philosophie: גן הפילוסופיא.[1]

III. Eine Einleitung in die Logik: מבוא למלכת הגיון.

IV. Ein Buch über die Entscheidung der Sterne: ספר על משפט הכוכבים.[2]

V. Ein Buch über die Elemente. Dieses Buch zerfällt in 3 Theile, ist ins Hebräische übersetzt von Abraham b. Samuel Halevi Ibn Chasdai, unter dem Titel: ספר היסודות[3] von Constantinus ins Lateinische übersetzt unter dem Titel: Liber de elementis.[4]

VI. Eine Schrift enthaltend eine weitläufige Erläuterung über das erste Capitel der Genesis מאמר ישרצו המים.[5]

VII. Einen Commentar zum „Buche der Schöpfung" פירש ספר יצירה.[6]

---

anführt, bemerkt Steinschneider in Benjacob Thesaurus p. 7, Nr. 147: כל זה אינו מדוקדק ומלא הזיות לרליענטהאל ופירסט.

[1] Dies ist wohl das von Abraham b. Chisdai (Litbl. d. Orient X, 658) und von Isaak de Lattes (vgl. weiter p. 54) angeführte פרדס החכמה.

[2] Cod. Vatikan. So nach Fürst, beruht aber wahrscheinlich auf Missverständniss.

[3] S. weiter p. 36 und oben p. 11, Anm. 2.

[4] Abgedruckt in Isaaci operi omnia lat. Leyden 1515—16.

[5] Dies bezeugt ausdrücklich Jedaja Penini (vgl. weiter p. 49), indem er Israeli ausser einem Commentar zum Jezira-Buche auch genannten מאמר beilegt. Dieser מאמר ist edirt von S. Sachs im Hatechija und Litbl. d. Orient. Vgl. weiter p. 32, Anm. 8. Vgl. Bacher: Abraham Ibn Esra's Einleitung zu seinem Pentateuch-Commentar p. 18, Anm. 2.

[6] Dies wird von vielen Schriftstellern bezeugt. Vgl. weiter p. 31—32. Dass aber die Angabe der Schriftsteller, die Israeli einen Jezira-Commentar beilegen, correkt ist, ist aus den weiter angegebenen Beweisen zu ersehen. Vgl. weiter p. 28—33. Ueber das ספר הרוח והנפש vgl. Steinschneider in הכרמל Bd. 8 p. 400, Jahrg. 1872.

Beweise für die Annahme, dass Israeli Verfasser eines Commentars zum Buche der Schöpfung ist.

Die Frage: ob Israeli einen Commentar zum Jezira-Buche verfasst, ist gar oft ventilirt worden.[1] „Wie es denn überhaupt mit diesem cosmologischen „Buche der Schöpfung", dem pseudoepigraphischen Producte eines mystischen Kopfes, seine eigene Bewandniss hat. Es ist uralt und hat doch bis in die neueste Zeit die Jahrhunderte durchwandert, überall Pflege und Aufnahme gefunden. Es hatte das Schicksal, dass es schon in der Gaonim-Periode und später ganz besonders von den Kabbalisten als die Quintessenz der höchsten Wahrheiten, als massgebende Autorität in philosophischen Dingen, verehrt und desshalb von angesehenen Gelehrten studirt und erklärt wurde. Das fabelhaft hohe Alter, das dem Buche vindicirt wurde — der Patriarch Abraham wurde sogar als dessen Verfasser genannt[2] — das Räthselhafte der

---

[1] Vgl. weiter p. 30.

[2] Diese Annahme steht wahrscheinlich im Zusammenhang damit, dass man den Neuplatonismus für uralt, für eine jüdische Geistespflanze hielt. Denn dieses Buch will, wie der Neuplatonismus überhaupt, die Frage lösen, wie aus dem einfachen Geiste das Mannigfache der Körperwelt entstehen konnte, und beantwortet die Frage damit, dass die Körperwelt durch Emanation aus Gott entstanden sei, dass aus Gott zehn Sephirot emaniren; Gott selbst ist der ewig Reine; erst aus den Sephirot, die je entfernter von Gott, auch auf einer niedrigern Stufe stehen, ist die Körperwelt entstanden. Diese steht aber mit der Geisterwelt so sehr in Verbindung, dass in Allem, was sich in der Oberwelt findet, sein Analogon auch in der Unterwelt besteht. Dieses Buch spricht dann von Parallelen zwischen Ober- und Unterwelt, dem Universum (Makrokosmus) und dem

Sprache, das Geheimnissvolle der Zahlen und Buchstabensymbolik und ähnliche andere Umstände hatten diese Schrift in einen gewissen nebelhaften Glorienschein von Heiligkeit gehüllt, und so kam es immer, dass Werke wie das „Buch der Schöpfung" eine fast magische Anziehungskraft selbst auf nüchterne Geister ausgeübt." Wohl ward dieses Buch während der amoräischen und saboräischen Zeit wenig berücksichtigt[1], doch durch den Einfluss der arabischen Wissenschaft wurde die Aufmerksamkeit der bedeutendsten jüdischen Geister des Mittelalters[2] auf dieses Buch hingelenkt. An der Spitze derselben stand Israeli. Er verfasste einen Commentar zum Jezirabuche. Doch die Ueberschriften der uns bekannten Manuscripte dieses Commentars, die uns über dessen Autor Aufschluss geben sollten, sind eben so dunkel, wie

Menschen (Mikrokosmus), welche dann mit hebräischen Buchstaben, dazu noch mit ihrer Aussprache in Verbindung gebracht werden u. a. m.

[1] Nach Zunz (Gottesdienstliche Vorträge 165) jedoch gehört es dem gaonäischen Zeitalter an.

[2] So commentirten dieses Buch: 1. Saadia Gaon im 10. Jahrhundert. 2. Sabbatai Donolo im 10. Jahrhundert. 3. Jehuda b. Barsilai im 11. Jahrhundert. 4. Isaak der Blinde, Sohn des Abraham ben David im 12. Jahrhundert. 5. Abraham ben Samuel Abulafia im 13. Jahrhundert. 6. Mose Botarel (vielleicht auch R. Haja Gaon nach einem Citat Botarels) im 14. Jahrhundert. 7. Jehuda. b. Nissim aus Fas im 14. Jahrhundert. 8. Samuel Ibn Motot im 14. Jahrhundert. 9. Moses Cordovero im 16. Jahrhundert. Ausserdem werden von Abraham Abulafia angeführt Comm. von Abraham ibn Esra, Jacob aus Segovia, Esra, Esriel, Jehuda Chasid, Isac aus Bezier, Eleasar Darschan. Auch Dichter, wie Salomon Gabirol, Ibn Giat, Moses ibn Esra benutzten das Buch der Schöpfung häufig. Vgl. Jellinek: Beiträge zur Geschichte der Kabbala I Anfang und Bet-ha-Midrasch III, XLIII. Vgl. Kaufmann: die Spuren Al-Batlajûsis p. 51.

das Buch der Schöpfung selbst. Codex Luzzatto[1] hat zur Ueberschrift: דונש בן תמים הנקרא אסחק אל ישראלי und am Ende: דונש בן תמים והוא הידוע יצחק אלאסראילי. Codex München[2] trägt die Ueberschrift: אמר יעקב בן ניסים ז"ל. Dass diese Ueberschrift jedoch falsch sein muss, hat bereits Munk[3] gründlich nachgewiesen. Der Codex Parisiensis trägt die Ueberschrift: אבוסהל בן תמים. Munk ist darum der Ansicht, dass nur Dunasch b. Tamim den fraglichen Commentar verfasst, und dass der Comm. mit der Ueberschrift „Jacob b. Nissim" dies wäre, und dass ein späterer Schriftsteller, der unbekannt, auch einen solchen Commentar verfasst habe. Grätz[4] stimmt dem bei, indem er behauptet, „der Commentar zum Buche Jezira, welcher in so verschiedenen Uebersetzungen vorhanden ist, gehört weder Isaak Israeli, noch Jacob b. Nissim, sondern Dunasch b. Tamim." Diese Ansicht aber ist unhaltbar aus folgenden Gründen:

I. Erwähnt cod. Luzzatto Israeli als Verfasser eines Jez.-Commentars.

II. Beruft sich der Verfasser im cod. Luz. und auch im cod. München auf sein Werk „de urinis".[5] Wir wissen, dass Israeli

---

[1] Jost Annalen 1840 p. 321. Literaturblatt des Orient 1845 p. 562. Geiger: Melo Chofnajim p. 24.

[2] Notice sur Abou'l-Walid p. 44—49.

[3] Carmoly: Zion I. p. 47.

[4] Grätz, Geschichte der Juden Bd. 5 p. 283. Anm. 4.

[5] S. Steinschneider: Al-Farabi p. 248, Anm. 1. In einem Commentar zum Buche Jezira ist gegen Ende von Adern die Rede, welche in die Leber gehen. In dem Compend. des „Abu Sahl" (cod. Reggio 51 der Bodlejana) liest man: עורקים הנקראים בלשון ערבי מאסדיקא, dafür in der vollständigen Uebersetzung u. d. N. Jacob b. Nissim (cod. München 92 f. 115) גידים והנקראים עורקים. In beiden verweist der Verfasser auf sein Werk über den Urin. In der Tnat liest man bei Israeli de

und nicht Dunasch b. Tamim, der überhaupt kein Arzt war[1] und auch nicht Jacob b. Nissim ein Buch de urinis verfasst hat.

III. Im fraglichen Commentar verweist der Verfasser auf sein „liber de elementis“ mit folgenden Worten[2]: „Wir haben bereits an einem andern Orte ausserhalb dieses Buches dargethan, wie diese Theile der Elemente sich ändern und umgestalten und wir haben dazu Beweise aus dieser Gattung der Wissenschaft aufgestellt.“ Das Buch über die Elemente schrieb bekanntlich nur Israeli und weder Dunasch b. Tamim, noch auch Jacob b. Nissim.

IV. Beruft sich der Verfasser im cod. München auf sein Buch, welches er schrieb בענין בראשית.[3] Wir wissen, dass Israeli einen Commentar zur Genesis verfasst hat.[4]

V. Folgende Verfasser nennen Israeli als Verfasser eines Jezira-Commentars: David Kimchi[5], Abraham ben

---

urinis gegen Anfang (Opera Isaaci 158): Accipitur ergo cibus a quibusdam venis sibi invicem consolidatis atque junctis: et inter intestinum et epar positis he mesraice sunt vocate. Auch kurz vorher verweist der Verf. über den Verdauungsprocess auf das Buch vom Urin. Jacob (f. 113) sogar ausdrücklich auf den Eingang des Buches. (Vgl. auch Gerson b. Sal f. 45 bei S. Sachs Kerem Chemed VIII).

[1] Vgl. oben p. 12, Anm. 1 u. p. 20, Anm. 2.

[2] S. Dukes: Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung p. 8: וכבר אמרנו במקום אחר זולת בספר הזה איך ישתנו ויתחלפו חלקי אלה היסודות והצמדנו עליו מופתים ממין המלכות.

[3] Im cod. München findet sich die Stelle: ומי שירצה לדעת עיקר זה יקרא בספר שכתבנו בענין בראשית.

[4] Dies bezeugt Abraham ibn Esra in der Einleitung zu seinem Pentateuch-Commentar. Vgl. weiter p. 44.

[5] Vgl. weiter p. 46. Es ist wahrscheinlicher, dass Kimchi seine beiden Israeli-Citate aus dem Jezira-Commentar hat, als aus dem Genesis-Commentar.

Chasdai[1], Gerson b. Salomon[2], Jedaja Penini[3], Isaak de Lates.[4] Albertus Magnus[5] scheint einen Jezira-Comm. vor sich gehabt zu haben, denn er schreibt die Identification der von den Philosophen angenommenen Sphärengeister mit den biblischen Engeln Israeli zu. Diese Ansicht über die Sphärengeister ist aber im Jezira-Commentar zu finden.[6]

VI. Der Verfasser des Jez.-Comm. bewegt sich dermassen im Gedankengang Israelis, dass wir, wenn der Jezira-Commentar gar keine Ueberschrift hätte und gar kein Verfasser des Jez.-Comm. angegeben wäre, diesen nach den in diesem Comm. befindlichen Ideen, wie wir dies weiter sehen werden,[7] Israeli sicherlich zuschreiben würden.

Es ist demnach die Ansicht derer[8] richtig, die Israeli einen Jez.-Comm. zuschreiben. Was aber die verschiedenen Ueberschriften dieses Commentars betrifft, so ist die Vermuthung begründet, dass Dunasch ben Tamim Israelis Jezira-Commentar überarbeitet hat. Es kam dann eine dritte Hand, die hin und wieder interpolirte, dies wird wohl Jacob b. Nissim gewesen sein. Daher die Möglichkeit der Ueberschriften cod. Luzzatto „Dunasch ben Tamim, genannt Isaak Israeli“, cod. Paris „Abusahal b. Tamim“ und cod. München „Jacob b. Nissim.“ Die Richtigkeit dieser Ansicht ergibt

---

[1] Vgl. weiter p. 49.

[2] Vgl. weiter p. 49.

[3] Vgl. weiter p. 49.

[4] Vgl. weiter p. 54.

[5] Vgl. „Albertus Magnus Verhältniss zu der Erkenntnisslehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden“ von Prof. Bach p. 113 ed. Wien 1881, p. 173. Vgl. weiter p. 45, Anm. 3.

[6] Vgl. weiter p. 35.

[7] Vgl. weiter p. 33—36.

[8] Dieser Ansicht sind 1. Dukes: Beiträge zur Geschichte

sich, wie dies bereits oben angegeben,[1] aus der Thatsache, dass der Verfasser des Jez.-Comm. sich vollständig im Gedankengange Israelis bewegt, wie dies aus folgender Inhaltsangabe dieses Commentars ersichtlich ist.[2]

Inhaltsangabe des Commentars zum „Buche der Schöpfung".

Wie Israeli ist auch der Verfasser des Jezira-Comm. nicht Anhänger der Mutazila. Er zeigt sich vielmehr in seinem Jez.-Comm. als Peripatetiker, soweit es nämlich seine religiöse Ueberzeugung zulässt. Er beweist nach peripatetischer Weise die Existenz Gottes durch die Bewegung der Welt, die einen Beweger voraussetzt. Gott ist vor allen Zeiten, denn die Zeit ist ja eben nur Maass der Bewegung und ebenso ist Gott über den Raum und die Kategorien, speziell über die Kategorie der Relation erhaben. Der Verfasser des Jez.-Comm. ist auch, wie Israeli, gegen die Ansicht des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt und schloss

der ältesten Auslegung. 2. Gross: Zur Geschichte der Juden in Arles (Grätz Monatsschrift). 3. Luzzatto: Jost Annalen II, p. 320. 4. Senjor Sachs: Hatchija p. 38, Ltbl. des Orient's p. 1850 p. 167. 5. Steinschneider: Al-Farabi p. 248, Anm. I, dann auch im Hakarmel 1871 p. 400—405.

[1] Vgl. oben p. 32.

[2] Zwei Umstände rechtfertigen und bestimmen zu der Inhaltsangabe dieses Commentars an dieser Stelle und in dieser Reihenfolge: I. geben uns die im Jez.-Comm. befindlichen Ideen der Beweis, dass Israeli Verfasser des Jez.-Comm. sein muss, II. erweitert sich mit der Kenntniss dieser Ideen auch unsere Kenntniss über Israeli's philosophisches System. Vgl. oben p. 20 und 27, Anm. 6.

sich Israeli's Theorie der Schöpfung aus dem absoluten Nichts durch den blossen Willen Gottes an. Was war aber die Veranlassung zur Weltschöpfung? Hier wieder Israeli's Ansicht. Gott hat die Welt erschaffen um seiner Güte willen und erhält sie auch aus Güte und Gnade. Gott kann sie aber ebenso vernichten, obgleich die Welt keinem natürlichen Vergehen unterliegt, welches mit der Zeit eintreten muss, wie etwa das Vergehen der Einzelwesen, deren Vergänglichkeit die Zeit bewirkt. Woraus bestehen alle Körper? Auch hier Israeli's Ansicht. Aus den Elementen, diese kann der Verfasser des Jez.-Comm. nur mit vieler Künstelei in dem Worte אֹמֹשׁ im Jez.-Buche wiederfinden. Er liest: אש, מים, שלום. Feuer und Wasser sind die am weitesten von einander entfernten Elemente, da das Feuer heiss und trocken, das Wasser kalt und nass ist. Gott hat also Frieden zwischen ihnen gestiftet, indem er zwischen die oberste Feuersphäre und die Wassersphäre die Luft einschob. Die Erdsphäre ist nöthig als Grundlage für das ganze Universum, das sich nicht drehen könnte, wenn nicht die Erde einen festen Angelpunkt bildete. Wie die Mischung der Elemente zur Vorstellung gebracht werden kann, zeigt der Verfasser durch ein Experiment, doch kann das Feuer nicht in das Experiment gebracht werden, weil es nicht das Elementarfeuer ist. Können Gott Attribute beigelegt werden? Auch hier Israeli's Ansicht. Namen und Eigenschaften können nur insofern Gott beigelegt werden, als wir dadurch nur für uns eine Handhabe schaffen; etwas Wirkliches sagen wir damit nicht aus, da wie gesagt, die Kategorie der Relation auf Gott keine Anwendung findet. Der Name Gottes ist nur eine Aushülfe für den Menschen, nicht aber zur Bezeichnung der Attribute Gottes wie dies die Ansicht anderer Religionsphilosophen ist, die in dem Namen Gottes auch eine Bezeichnung der Attribute Gottes suchen und finden. Wenn

wir aber dennoch Gott „Namen“ und „Eigenschaften“ beilegen, so geschieht dies nur, um Gott in irgend einer Weise zu fassen. Was ist der Zweck der Offenbarung? Da der Mensch vielfach irren kann, so bedarf er der Offenbarung. Daher hat Gott ein Medium geschaffen, durch welches er sich dem Menschen kundgiebt. Zwischen der Menschenwelt und Gott finden sich aber Mittelwesen, die Engel und die beseelten Sphären. Der Geist der Sphären ist viel reiner als der Menschengeist, weil ihr Körper einfacher ist und aus der quinta essentia bestehend. Als Mittel zwischen Gott und dem Menschen, der irren kann, tritt die göttliche Leitung in Form einer geschaffenen Stimme, der רוח ה', der zu den Propheten spricht. Auch Träume können Aufschluss geben. Moses, der höchste aller Propheten, war schon in diesem Leben mit dem Geiste vereinigt, da er von allen Affecten des Körpers frei war, für ihn begann darum die Unsterblichkeit auf Erden schon. Was ist die Seele des Menschen? Auch hier finden wir dieselbe Definition wie die des Israeli. Die Seele ist Form des Körpers. Diese Form ist aber nicht blos Function des Körpers, sondern Substanz. Sie stammt aus der Aethersphäre und ist ein Theil der göttlichen Kraft, die die Sphärenwelt bewegt. Die Seelenfähigkeiten führt der Verfasser des Jez.-Comm. im Ganzen nach aristotelischem Schema auf, wenn er auch etwas weiter spaltet. Die Seele vereinigt in sich die pflanzlichen, thierischen und denkenden Kräfte. Diese Fähigkeiten spalten sich in 22 Affecte, sie können gut, böse und gleichgültig sein. Der Verfasser polemisirt auch gegen die Dualisten, indem er sagt: Alles Gute geht von Gott aus. Falsch ist es, für das Böse ein besonderes Prinzip anzunehmen, denn das Böse in der Welt ist kein Urprinzip, ist überhaupt nichts Positives, nur Negation des Guten. Nachdem wir nun den Jezira-Commentar inhaltlich kennen gelernt, wird es uns nicht schwer fallen die in

demselben befindlichen philosophischen Gedanken auf Israeli nachweislich zurückzuführen und Israeli als Philosoph gebührend zu würdigen, wenn wir nämlich auch die in dem ספר היסודות niedergelegten philosophischen Ideen kennen lernen. Zu diesem Zwecke soll hier dieses Werk in kurzen Umrissen besprochen werden.

Inhaltsangabe des ספר היסודות.

Israeli zeigt sich in diesem Buche als grosser Kenner griechischer Philosophie, als Kenner des Aristoteles, Demokrit, Galenus, Hippokrates, Plato u. m. a. Israeli ist im Grossen und Ganzen Anhänger von Aristoteles auf philosophischem Gebiete, wie er auf medicinischem Gebiete ein Anhänger von Galenus ist. Aber er ist nicht deren blinder Anhänger. Er verhält sich gegen die Ansichten Anderer zuweilen erklärend und zustimmend, häufig jedoch bekämpfend und verwerfend. Dieses Verfahren beobachtet Israeli auch in diesem Buche, dessen Hauptaufgabe ist: I. die Darlegung der 4 Elemente, die Definition derselben mit dem Hinweis und der Begründung, dass die Annahme der 4 aristotelischen Elemente, Wärme, Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit falsch sei. II. Die Bekämpfung der Atomistik. Israeli kennt Demokrit als Hauptvertreter der Atomistik und weiss auch schon, dass die Mutaziliten Atomistiker sind. Doch zeigt sich Israeli's Schwäche in seiner Auffassung von Atomen, in der Unterscheidung zwischen körperlich und geistig. Das Geistige ist für ihn gleich dem Unsichtbaren, also auch demjenigen, was wir in Folge seiner Kleinheit nicht sehen können. Er weist nach, dass es weder körperliche noch geistige Atome geben kann. Er zeigt zuerst die Stufenfolge in der Natur von den Elementen hinauf zu dem Menschen. Das „Werden“ findet in der Natur auf dreierlei Weise statt: I. durch die einmalige

Schöpfung, II. auf natürlichem Wege entweder durch mechanische Vermischung, oder, was der Schöpfung ähnlicher ist, durch Zeugung, III. auf künstliche Weise durch die menschliche Hand. Das höchste Geschöpf ist der Mensch, der, wie er einen ausgebildeten Körper besitzt, so auch in seiner Seele die vegetative, die animale, die begehrende und die denkende Seele vereinigt und je nachdem eine in den Vordergrund tritt, oder mit einer andern sich verbindet, treten die verschiedenen Fähigkeiten und der sittliche Werth des Menschen hervor.[1] Die menschliche Seele, welche Form und Entelechie des natürlichen, organischen, dem Vermögen nach mit Leben begabten Körpers[2] ist, ist eine Substanz und kein Acci-

---

[1] Darauf baut sich seine Lehre vom שכל הפועל oder Prophetie, bei der die denkende Seele allein herrscht. Vgl. Kusari p. 378 ed. Cassel. Anm. 4.

[2] Dies ist die Definition von Aristoteles de Anima II 1: „εἰ δή τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ ζωὴν ἔχοντος δυνάμει." Es ist befremdend, dass Israeli diese Definition nicht mit den Namen des Aristoteles anführt, wie er dies im liber de definitionibus thut. Dort werden nämlich Plato's und Aristoteles Definit. angegeben. Zuerst die von Aristoteles: inquit phil.: „anima est substantia complens corpus naturale quod habet vitam in potentia, et dixit Plato: anima est substantia corporis et per istam unionem (comtemnatur)? corporis et agit in eis. Vgl. Costa b. Luca de differentia animae et spiritus ed. Barach p. 131. „Dicamus itaque, quod Plato animam sic definit: anima, inquit, est substantia incorporea movens corpus. Aristoteles vero in definitione animae sic ait: anima est perfectio corporis organici et viventis potentialiter." Ferner p. 134: In libro autem, quem fecit de anima, talis est definitio: anima est perfectio corporis naturalis, instrumentalis potentialiter vitam habentis.

denz.[1] Hierfür hat Israeli drei Beweise, die auch für die Unsterblichkeit der Seele sprechen. Wenn aber Plato die menschliche Seele nicht als Entelechie, sondern als Princip der Bewegung (ἄρχη κινήσεως) definirt, so ist dies darauf zurückzuführen, dass Plato auf den Ursprung der Seele zurückgeht, daher spricht er von einem Princip der Bewegung, Aristoteles hingegen gibt an, was unsere menschliche Seele für ein Ding sei, daher spricht er von einer ἐντελέχεια σώματος. Doch nach der ganzen Entwickelung der Philosophie der Araber und also auch der Philosophie der Juden im Mittelalter müssen wir neuplatonische Elemente bei Israeli erwarten und sie finden sich auch, denn nach Israeli kann sich der Mensch durch Selbsterkenntniss und durch Erkenntniss des Universums, das im Menschen im Kleinen dargestellt ist, erheben, indem er in dieser Betrachtung die Zwecke Gottes in der Welt erkennt. Der Philosoph kann dadurch, dass er zwischen gut und schlecht scheidet und dasjenige thut, was der Verherrlichkeit Gottes dient, sich einer Belohnung würdig machen und diese ist die Verbindung mit der „anima alta"; zuletzt verbindet sich der geistige Mensch mit dem Schöpfer ohne Mittelglied und preist ihn immer. Dies ist das Paradies. Die Hölle ist das Fernbleiben von der göttlichen Erkenntniss. Strahlt der göttliche Geist unter Vermittelung der Imagination in die denkende Seele, so haben wir die Prophetie. Auch der Traum ist, wie die Alten sagen, ein Theil der Prophetie.

---

[1] Vgl. Werner: Die Entwickelung der mittelalterlichen Philosophie von Alcuin bis Albertus Magnus, p. 60: „denn die Menschenseele als anima rationalis ist, wie Albert mit Rabi Isaak sagt, eine Substanz, die im Dämmeraufgang der reinen Intelligenz locirt ist (Dicit Isaac in libro de definitionibus quod anima rationalis substantia est in umbra intelligentiae creata). So auch Plato im Phädon und Aristoteles in seiner Psychologie Theil I. Vgl. weiter p. 51, Anm. 2.

Die Visionen der Propheten sind nur ein Bild der Phantasie, worin aber ein geistiger Inhalt sich findet. Die „anima alta“ steht im Verhältniss zu den Propheten, wie Gott zu seinen Werken bei der Schöpfung. Neuplatonisch gefärbt ist auch Israeli's Schöpfungslehre, wenn er auch kein Emanadist genannt werden kann. Woraus ist die Welt hervorgegangen? „Als der Schöpfer die Welt erschaffen, seine Weisheit zeigen und ihren Inhalt aus der Potentialität in die Actualität überführen wollte, schuf und bildete er diese aus Nichts, gründete sie ohne ein Vorbild, ordnete sie nicht etwa wegen seines Bedürfnisses nach ihr, um einen Nutzen aus ihr zu ziehen, oder einen Schaden zu vermeiden, hoch erhaben ist Gott über dies Alles, sondern aus Güte und Gnade. Was ist aber der Zweck und worin besteht der Nutzen der Welt? Es ist dem Menschen unmöglich zu dem Nutzen der Welt anders zu gelangen, als durch die Kenntniss des göttlichen Willens, damit sie diesen ausführen und sich werth erweisen seinen Lohn zu empfangen und seine Vergeltung für ihre Anbetung. Bezugnehmend auf dieses giebt Israeli auch den Zweck der Prophetie an. „Zur Kenntniss des göttlichen Willens können die Menschen nur durch Abgesandte Gottes gelangen. Die Weisheit selber kann nämlich nicht mit jedem Menschen verkehren, da in manchen von ihnen nur die Thierseele, in andern die Pflanzen-, in andern die denkende Seele vorwaltet“, da nun von dem Vorwalten der verschiedenen Seelenkräfte die Fähigkeit und der sittliche Werth des Menschen abhängig ist und da die verschiedenen Seelenkräfte im Menschen streiten, bedarf er eines Führers und dieser ist der Prophet. Welcher Mensch kann aber zum Propheten ausersehen werden? Derjenige, in welchem die denkende Seele Alleinherrscherin ist und der Verstand sein Licht und seinen Glanz leuchten lässt, der demgemäss geistig, göttlich, mit ganzer Kraft der Natur der Engel nachzustreben bemüht ist.

Diesen hat der Schöpfer von seinen Geschöpfen zu seinem Gesandten gewählt, diesen macht er zu seinem Propheten, zum Mittler zwischen sich und seinen Geschöpfen, ihm zeigt er seine wahren Wunderzeichen und ihm offenbart er seine wahre Weisung. Welcher Natur sind aber diese? Der Schöpfer überliefert ihm theils solche Aussprüche, die verständlich sind und nicht der Erklärung bedürfen, theils solche, die zweideutig, der Erklärung und Deutung bedürftig sind, nicht aber aus dem Grunde etwa, weil der Schöpfer nicht vermochte alle seine Ansprüche in einem klaren, an sich verständigen Buche niederzulegen, sondern deshalb, weil der Schöpfer wusste, dass seine Geschöpfe in ihrem Verstande, ihrer Erkenntniss, ihren Gedanken und Neigungen verschieden sind. Hier scheint Israeli einen erklärenden Grund für jene Stellen in der Bibel angegeben zu haben, welche anthropomorphistisch zu sein scheinen. Israeli weist auch in der That alle Anthropomorphismen und alle Attribute von Gott zurück. Er sagt: der Schöpfer ist über Wechsel und Veränderung erhaben, da er keine Form hat, die er aufgeben könnte, um eine andere anzunehmen und ebensowenig eine Natur, die er verlassen könnte, um in ihr Gegentheil überzugehen. Gott ist in keinem Dinge der Potentialität nach, sondern nur durch Schöpfung und Eindruck vorhanden, da seine Spur in seinen Schöpfungen sich offenbart, die er aus dem Nichtsein in das Sein aus Nichts hervorruft. Er lehrt selbst gegen die Mutakallim[1], dass Gott nicht zu fassen, nicht zu erkennen, frei von jeder Veränderung ist, und dass wir nur von ihm aussagen können, dass er Schöpfer sei, also kein Attribut ihm beilegen

[1] Israeli bekämpft auch im Gegensatz zu Saadia die Lehren der arabischen Mutakallim über den Aufenthaltsort der Seelen nach dem Tode, über Lohn und Strafe, Paradies und Hölle u. s. w. Vgl. weiter p. 41—42, oben p. 22, Anm. 1. Vgl. Eisler: Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters p. 23.

dürfen. Von Gott ist darum eine Schöpfung nur anzunehmen als ein Herabsinken göttlicher Kräfte bis zu den niedrigsten Substanzen. Die Sterne werden als beseelte Intelligenzen gefasst; sie scheinen bei Israeli eine Vermittlerrolle bei dem Ausstrahlen der göttlichen Kräfte zu spielen.[1] Israeli operirt schon mit peripatetischen Schulformen und Definitionen, so dass seine Werke nicht allzusehr von der späteren jüdisch-arabischen Scholastik abstehen und da er zugleich seine Ueberzeugung als Jude an den Tag legt, entsteht sogar eine Aehnlichkeit mit bedeutenden jüdischen Religionsphilosophen, mit Saadia Gaon und mit Maimonides. Ja in manchen Punkten hat Israeli viel klarere Ansichten als Saadia. Nach Israeli besteht die Unsterblichkeit der Seele in dem Fortleben der Seele nach dem Tode des Menschen ohne dessen Körper. Ein Seelenleben, an dem der Körper keinen Theil hat, wie wir dieses auch verstehen, wenn von Unsterblichkeit der Seele die Rede ist. Nicht so aber denkt Saadia, nach ihm trifft Lohn oder Strafe, Genuss des Lichts, oder die Qual des Feuers Körper und Seele.[2] Israeli fasst auch demgemäss Paradieses- und Höllenleben bei weitem reiner auf als Saadia.[3] Nach Israeli beginnt das Seelenleben des Frommen, abgestreift vom verwesenden Körper, gleich nach dem Tode, wie dies auch Maimonides lehrt.[4] Nach Saadia hingegen beginnt das künftige Leben erst dann, wenn Gott die Seele mit dem Körper wieder verbindet, der Fromme wird dann den Lohn seiner Thaten im Paradiese, der Frevler die Strafe in der Hölle finden.[5] Israeli ist der Ansicht, dass Gott sich un-

---

[1] Vgl. Liber definitionum et descriptionum („Opera Isaaci" Leyden 1515—16). Vgl. p. 27.

[2] Emunot we-Deot V.

[3] Emunot we-Deot V.

[4] More Nebuchim I, p. 74.

[5] Emunot we-Deot V.

mittelbar den Propheten offenbart und ist auch gleich Maimonides[1] der Ansicht, dass die Engel theils in der Phantasie des Propheten existirende Gebilde, theils Benennungen für Kräfte und Ursachen von Naturerscheinungen sind. Saadia kennt wohl die Emanationslehre, er weiss aber nichts von den Lehren, dass aus Gott ein Geist ausströmte, aus diesem wieder ein zweiter Geist und eine Sphäre, ein Herausströmen von Intelligenzen und Sphären, die Maimonides mit den Engeln der Bibel identificirte. Israeli scheint von dieser Lehre etwas zu ahnen, indem er die Schöpfung oder das Hervorgehen der Welt aus Gott auf ein Herabsinken göttlicher Kraft bis zu den niedrigsten Substanzen zurückführt. Nach Saadia lassen sich von Gott die wesentlichen Attribute: lebend, allmächtig, allweise aussagen.[2] Israeli aber bekennt sich, gleich Maimonides[3], zu der von Aristoteles blos angeregten und von den Neuplatonikern und nach ihnen in den arabischen Schulen aufgestellten Lehre, dass, weil positive Attribute von Gott immer nur etwas Uneigentliches und Unvollkommenes enthalten, von Gott nur negative Urtheile gefällt werden können. Wir können von Gott nur wissen, dass er ist, nicht aber was und wie er ist, dagegen wissen wir, was er nicht ist. Darin stimmt aber Saadia[4] mit Israeli überein, dass der unter allen Wesen einzig mit Vernunft begabte Mensch Hauptzweck der Schöpfung, dass das Universum nur für den Menschen da ist. Maimonides hingegen ist der Ansicht, dass Alles in der Welt seinen Selbstzweck hat nach dem Willen und dem Plan des Schöpfers.[5]

---

[1] More Nebuchim I, p. 49. II, 4 u. 6.
[2] Emunot we-Deot Einleitung, auch V.
[3] More Nebuchim I 57.
[4] Emunot we-Deot. IV. I.
[5] More Nebuchim III. 13.

Aber wie bei Saadia und Maimonides, so können auch die Gedanken Israeli's als Parallelen und Ausführungen für verwandte Gedanken in der religionsphilosophischen Literatur der Araber gelten. Dieser Einfluss erweist sich auch in der That als unzweifelhaft, wenn wir die Beziehungen aufsuchen, die sich zwischen den Werken jüdischer Religionsphilosophen und den Schriften Israeli's nach geschichtlicher Reihenfolge, als zufällige Berührung oder als wirkliche Abhängigkeit deuten lassen, und wenn wir die reiche Zahl derer berücksichtigen, die Israeli's Werke, besonders das ספר היסודות angeführt und benutzt haben.

Zeugnisse jüdischer Schriftsteller über Israeli und dessen ספר היסודות.

Dunasch ben Tamim (geb. um 900, st. um 960)

gibt in seinem Jezira-Commentar an[1]: לפי שכתביו (כתבי ר׳ סעדיה) פעמים רבות באו למדינתינו הידועה קירואי לזקנינו ר׳ יצחק בן שלמה ז״ל בשאלות מחכמות חיצונות והוא עדין בפיתים (כפיום) טרם לכתו לבבל והיה ר׳ יצחק מראה אותם לי ואנכי אז בן עשרים שנה׃

Ferner findet sich in diesem Commentar die Stelle: והיה רבנא יצחק בן רבנא שלמה ז״ל אומר כי יש בלשון העבריים אצל הטבריים הטא והצאד . . . והיה קורא ויטע אהלי אפדנו אפטנו והיה מיסד הטא בלשונו והיא בכתב דלת והיה קורא ויצרכו את לשונם (הוא וידרכו את לשונם ירמיה ט״ב) והיה מיסד הצאד בלשונו בכתב דלת וכו׳

Saadia Gaon ben Josef (geb. 892, st. 942)

hielt Israeli, wie dies aus dem Berichte b. Tamim's[2] hervorgeht, für eine Autorität auf philosophischem Gebiete. Richtete

---

[1] Abgedruckt im L. B. des Orients, Jahrg. 1845, p. 563. Jost: Annalen 1840, p. 321. Grätz: Geschichte der Juden. Bd. V, p. 479.

[2] S. oben p. 13—14.

er doch an Israeli gar oft Anfragen philosophischen Inhalts. Denn unter חכמות חיצונות versteht Dunasch Philosophie, wie er daselbst angibt.[1] Saadia hat demgemäss Israeli's philosophische Schriften gekannt, und nicht nur dies, er scheint auch dieselben vielfach benutzt zu haben, wie dies daraus hervorgeht, dass er Manches aus dem ספר היסודות in sein Emunot we-Deot aufgenommen hat, ohne jedoch Israeli zu nennen.[2]

Mose Ibn Esra (geb. um 1070, st. 1139)

citirt Israeli's ישרצו המים mit den Worten: ואלפילוסוף אסחק בן אלאסראילי . . . . . פי ישרצו המים.[3]

Abraham b. Meir Ibn Esra (geb. 1088, st. 1167)

spricht in seiner geistreichen und witzigen Einleitung zum Pentateuch-Commentar über die vier exegetischen Methoden des gaonäischen Zeitalters, „der grossen Meister der Hochschulen im Reiche der Araber", die sich bei einzelnen Stellen in unnöthigen Abschweifungen ergehen wie Israeli: כרב יצחק שחבר שני ספרים מבראשית עד ויכולו. Diese zwei Bücher schrieb Israeli nach Ibn Esra über das erste Capitel der Genesis, in welchem er bei Gelegenheit der Schöpfung des Lichts über den persischen oder manichäischen Dualismusglauben spricht und über die Pflanzen und Thiere durch naturgeschichtliche Ausführungen illustrirt.

Ferner wird Israeli von Ibn Esra in seinem Pentateuch-Commentar[4] mit den Worten citirt: ורב יצחק בר שלמה אמר כי נבראו מהמים ומהאדמה. Damit löst Israeli den Widerspruch bezüglich der Erschaffung der Vögel. Aus dem einen Vers

[1] למען דעת והבין מעלתו בחכמה החיצונות שהיא חכמת הפילוסופיא.

[2] Vgl. oben p. 22, Anm. 1, p. 40, Anm. 1, p. 41—42 u. p. 55, Anm. 2.

[3] Vgl. Steinschneider Cat. Bod. 1116 aus Cod. Uri 499. Vgl. Dukes Ginse Oxford 57.

[4] In der andern Recension ed. Friedländer p. 30.

(Genesis 1, 20) scheint hervorzugehen, dass die Vögel aus dem Wasser und aus dem andern Vers (Genesis 2, 19), dass sie aus der Erde erschaffen sind.[1] Israeli lässt sie darum aus einer Mischung entstehen.

Moses Maimonides (geb. 1135, st. 1204)

fällt ein hartes Urtheil[2] über Israeli's philosophische Schriften. Dieses Urtheil erscheint aber um so auffallender, als Männer von hoher Bedeutung vor und nach Maimonides ihre Anerkennung Israeli nicht versagt haben, sie bezeichneten ihn vielmehr als eine hervorragende Autorität.[3] Doch Maimonides war in der That nicht immer ganz gerecht in der Beurtheilung seiner Glaubensgenossen. Denn während er Alfarabi, Avicenna und Averroes huldigt, nennt er niemals den hochverdienten Jehuda Halevi, obgleich Maimonides' Ansicht über Prophetie im Kusari zu finden ist. Und war auch Maimonides'

[1] Diese Stelle ist abgedruckt von S. Sachs im Hatchija p. 43. Schon im Talmud Chullin 27b ist diese Frage aufgeworfen. Israeli jedoch nennt nicht diese Talmudstelle ausdrücklich, er spricht nur von יש מי שאומר. Vgl. Kaufmann: Geschichte der Attributenlehre p. 317, Anm. 172. Vgl. oben p. 27, Anm. 5.

[2] Maimonides Briefsammlung ed. Amsterdam, p. 14b.

[3] Auch nichtjüdische Schriftsteller, wie Albertus Magnus bezeichnen Israeli als den Hauptvertreter der jüdischen Philosophie vor Maimonides. So sagt Albertus (Tom III. metaphys. p. 375): et Judaeus qui ante ipsum [Maimoniden] fuit in philosophia magnus qui vocatur R. Isaac. Albertus citirt sehr häufig Meinungen Israeli's aus dessen „liber de definitionibus“ und aus dessen „liber de elementis“. Vgl. tom I init.; tom V: de somno et vigilia p. 66 u. 98, „de nat. et origine animae“ p. 210; summae theol. tom 2 pars p. 76. Vgl. Joel: „Verhältniss Albert des Grossen zu Moses Maimonides.“ Vgl. oben p. 32, Anm. 5.

Urtheil über Israeli als Arzt minder hart, so hat er dennoch für Israeli's bedeutende Leistungen auf dem Gebiete der Medicin kein Wort der Anerkennung, er bezeichnet ihn schlechtweg als Arzt: „כי יצחק הישראלי גם הוא היה רופא בלבד."

Samuel ibn Tibbon (geb. um 1160, st. um 1230)

hatte die Absicht das ספר היסודות und das ספר הגבולים והרשומים ins Hebräische zu übersetzen. Er richtete wahrscheinlich eine diesbezügliche Anfrage an Maimonides. Doch dieser scheint ihm von der Uebersetzung abgerathen zu haben.[1]

David Kimchi (geb. 1160, st. 1235)

hatte volle Anerkennung und Werthschätzung für Israeli's schriftstellerische Leistungen. Das ספר היסודות erscheint ihm dermassen werthvoll, dass er die Uebersetzung desselben in das Hebräische anregt und nachdrücklichst befürwortet.[2] David Kimchi hat auch Israeli's Commentar zur Genesis gekannt. Er citirt aus demselben folgende Stellen[3] (Genesis 1, V. 2): והחכם ר׳ יצחק בר שלמה המכונה הישראלי פי׳ תהו ובהו האויר הנח השוקט קודם התנועעו ברצון האל והאויר הנח קודם לבראשית והמים נהוו ממנו בתחתיתו כי הדבר הכבד ירד למטה.

Dann zu V. 10[4]: ובאמרו ימים לשון רבים כ׳ החכם ר׳ יצחק הישראלי כי הם שנים המקיף והוא ים אוקיאנוס והים הגדול הדרומי הנקרא סראנדיב ולא אמר בוה ויבדל לפי שאינו הבדל גמור כי האור והחשך אשר בפרשת המאורות וכן הבדל הרקיע הוא הבדל גמור שלא

[1] Maimonides Briefsammlung ed Amst. p. 14 b.

[2] Vgl. Abraham b. Chasdais Einleitung zu seiner hebräischen Uebersetzung des ספר היסודות. Vgl. oben p. 11, Anm. 2.

[3] Zu Kimchi's Commentar zur Genesis vgl. Senjor Sachs im Hatchija p. 43 und 48. Vgl. Geigers Moses b. Maimon. p. 44, Anm. 7.

[4] Im Hatchija II, p. 40—50 abgedruckt.

ישיג לעולם זה גבול זה אבל היבשה והים אינו הבדל גמור כי פעם תעשה היבשה מים שיצאו מי הים ממקומם ויכסו קצת היבשה וכן פעמים ייבש קצת הים ותהיה יבישה·

Isaak b. Abraham Ibn Latif (geb. um 1220, st. 1290) citirt in seiner „Pforte des Himmels"[1] Israeli mit folgenden Worten: וקראו שם האפיסה הזאת אין כמו שזכר ר' יצחק הישראלי ספר גבולי דברים[2] אמר כי האפס לא יתכן היותו אלא אחר מציאותו כמו הדבר שהיה מצוי ואחר כך נעדר יאמרו עליו נעדר כך וכך כי אין האומר יכול לומר נעדר האין כי האין אין לו מציאות בשכל כל שכן מחוץ לשכל·

Hilel b. Samuel aus Verona (geb. um 1220, st. 1295) hat das ספר היסודות genau gekannt und auch vielfach benutzt. In seinem „Tagmule Hanefesch"[3] (p. 26) bemerkt er: הב' שאין שום סגולה באדם או מקרה בלתי נפרד אלא באחד משני פנים כמו שאמר יצחק הישראלי בספר היסודות שלו הא' שיהיה מהתפעלות הטבע מכחות הנפש כמו השחוק הב' מהתפעלות הטבעי של הגוף מטבע הגוף כמו שיקבע הירקון תמיד בפנים מתגבורת המרה הירוקה בגוף·

Ferner p. 27 a: הצמח (יכיר) בכח טבעי שבו את המקורות המתוקים וימשכם לעצמו ויעזוב את המקורות המלוחים והגפריים וזה נקרא הרגש טבעי כמו שכתב גאלינוס ויצחק הישראלי בספר היסודות·

---

[1] Handschriftlich vorhanden in der bedeutenden Manuscriptensammlung des ausgezeichneten Gelehrten S. J. Halberstam in Bielitz, Oesterreich-Schlesien, unter dem Titel: ספר שער השמים Nr. 167, Pforte I, p. 14. Dukes L. B. des Orient X. 396 citirt theilweise obige Stelle aus רב פעלים, soll aber heissen שער השמים nach Steinschneider.

[2] Dieses Buch wird sonst von Keinem genannt. Damit ist das ספר הגבולים והרשומים von Israeli gemeint. Vgl. oben p. 26, Anm. 4.

[3] Dieses Buch hat mein theurer Schwiegervater, S. J. Halberstam, für den Druck vorbereitet und dem Verein M'kize Nirdamim übergeben, der es auch in Lyck 1874 veröffentlichte.

Schem Tob b. Joseph Palaquera (geb. um 1225, st. nach 1220) lobt Israeli's sämmtliche Schriften. Er bemerkt in seinem Buche „Mewakesch“ p. 15: וספרי יצחק הישראלי מאד מועילים.

Abraham b. Samuel Halevi Ibn Chasdai (um 1230)

hat nicht Worte des Lobes genug für Israeli's Werke. Auf Anregung David Kimchi's hat er das „Buch über die Elemente“ ins Hebräische übersetzt.[1]

Jacob b. Rëuben (Ende d. 12. Jahrh.)

führt Israeli mit folgenden Worten an[2]: „Diese unsere Resultate haben wir Issak Israeli zu verdanken, durch ihn haben wir die Anregung zu denselben erhalten; denn er hat von einigen hier genannten Versen den natürlichen Schriftsinn gegeben, wie wir dies gethan. Würdig ist er, dass man von ihm lerne; denn er war ein Meister in der Thora, gelehrt in den sieben feinen Künsten und von allen Gelehrten, sowohl von denen, die nach ihm entstanden, als auch von denen, die in seinem Zeitalter lebten, Philosoph genannt. Nicht möge man daher achten auf die Worte Ibn Esras, der ihn ha Maha'bil nannte; denn alle seine Schriften sind von den Weisen anerkannt worden und aus ihnen holten sie ihre Belege.“[3]

---

[1] Vgl. die Einleitung Chasdais zum ספר היסודות. Vgl. oben p. 11, Anm. 2.

[2] In einer hebräischen Handschrift der Pariser Bibliothek, betitelt: מלחמת ה׳; vgl. Zion I, 46. Pforte 12 dieser Handschrift wurde von Steinschneider edirt hinter וכוח הרמב״ן. Vgl. daselbst Bl. 13 und Grätz Bd. VII, p. 487.

[3] Daraus will Carmoly (Zion I, 46) schliessen, dass Abraham Ibn Esra immer unter „המהביל“ Issak Israeli verstehen will, dass also יצחקי, dem Ibn Esra dieses wegwerfende Epitheton המהביל „Faseler“ gibt, identiscn sei mit יצחק הישראלי. Dies ist

Jedaja Penini Bedarschi (geb. um 1280, st. 1340) zählt Israeli zu den hervorragenden Aerzten „unseres Volkes", der auch auf andern Wissensgebieten, nicht blos auf dem der Medicin, Vorzügliches geleistet und verdienstliche Werke verfasst hat[1]: ומגדולי רופאי בני עמינו ג"כ ר' יצחק הישראלי גם הוא יש אצלינו מחבוריו בזולת הרפואה פרוש טוב בספר היצירה בנה כלה על שרשי הטבע, ומאמר ישרצו המים בשאלה שנעשית לפניו בכוונת התורה בפסוק ההוא ויצאה תשובתו מיוסדת על אדני הקבלה והמושכל יחד׳

Gerson b. Salomo (blühte um 1300)

führt in seinem encyclopädischen Werke „die Pforte des Himmels"[2] mehrere Stellen aus dem ספר היסודות mit dem Namen Israeli's an, er hat aber auch viele Stellen aus diesem Buche wörtlich ausgeschrieben, ohne den Namen seiner Quelle anzugeben. Gerson b. Salomon citirt Israeli ausdrücklich[3]: וכתב יצחק הישראלי בספר היסודות בחלק השלישי כי החוש נאמר על מינים רבים מהם טבעי ונפשי ושכלי אם היה בעל החוש הרגשו נפשי יהיה חושו והרגשו נפשי ואם היה שכלי יהיה הרגשו שכלי

---

aber falsch. Denn aus Ibn Esras Wortlaut im ספר השם, wo das ספר יצחקי angeführt wird, geht hervor, dass dieses ספר יצחקי in hebräischer Sprache abgefasst wurde. Israeli hat aber in arabischer Sprache seine Werke verfasst. Carmoly's Ansicht ist darum unhaltbar. Diese beruht auf der falschen Annahme des Verfassers der Pariser Handschrift, der Jizchaki mit Isaak Israeli identificirt. Vgl. Grätz: Geschichte der Juden. Band IV, p. 53, Note 1.

[1] In seinem: כתב התנצלות R. Solomo b. Aderet 1, 418; vgl. Gross: Zur Geschichte der Juden in Arles (Grätz: Monatsschrift 1879, p. 328 Anm. 3)

[2] Hebräisch: שער השמים.

[3] Vgl. שער השמים p. 12 a. Diese Stellen finden sich wörtlich im ספר היסודות.

ואם היה טבעי יהיה הרגשו טבעי, וזה החוש מיוחד באילנים ובצמחים שהם טבעיים בלתי נפשיים ועל כן ירגישו הרגש טבעי במה שידמה לטבעם ומזגם מן המאכל ויערב להם ויקבלוהו קבול תמידי ויברחו ממה שכנגד טבעם ומזגם וירחקו ממנו, הנה התבאר שהאילנות והצמחים אף על פי שלא יחושו חוש נפשיהם יחושו חוש טבעי ויערב להם ממה שידמה להם ממזון ויברחו ממה שהוא הפכם ומה שיורה על זה קבולם למים המתוקים ושיערב להם העפר והאש והרוח ממוצע המזג והחום הרפה ויברחו וירחקו מן המים המלוחים וההולכים לימה והגפרתיים והארץ המלוחה והרוח המופלג בחם ביותר או המופלג בקר מה שיורה על זה מה שראה מצמיחתם וגדולם ונעימותם בעפר הדשן והמים ערבים והרוח ממוצע ומהתנגבותם וכחישותם ויבשותם ומעוט נעימותם בארץ ובימים וברות שהם הפך זה וברחם מהם ונקח ראיה על זה מאברינו שאנחנו נמצאם שיערב להם מה שידמה למזגם ויקבלו עליהם וירחקו ממה שהוא הפכם וירגשוהו מעליהם ואף על פי שלא הרגישו בזה הרגש נפשי.

Ferner[1]: החכם יצחק הישראלי כתב כי צורך האויר הקר הנכנס הוא לרחף על כל העכול שלא ירבה החום שבהם מחוזק החום הטבעי שהוא בלב, וכדי שלא תרבה אש העכול אשר בכבד ויתבטל העכול בגללו וימות וכו׳

Ferner[2]: וקצת מן החכמים אומרים כי אין לליחה מקום מיוחד והיא בכל מקומות הגוף כי היא צריכה לגדל הגוף בשנתאחר ממנו, ועוד שהוא מלחלחת אברי הגוף והפרקים והחוליות שהם מתייבשים מפני רוב תנעותם, וכל החכמים הסכימו לזה הדעת לבד יצחק הישראלי.

Ferner[3]: וכתב יצחק הישראלי בספר היסודות כי ארבעה הליחות הנשואות ברם שעור מועט הוצרכו לעזור אלו הארבעה כחות כאלו הם מזונם וזה כי כל אבר מאברי הגוף אין ספק שיש לו כח המושך חם ויבש דומה לכח המרה הירוקה ינגב בה לחות המזון וימשכהו כמו שינגב השמש לחות העולם ויבשה ויעלהו למעלה ואין ספק שיש לו כח מחזיק קר ויובש דומה לטבע־המרה השחורה יחזיק בו המזון וישמרהו עד שיעשה בו כח המעכל הדומה לטבע הדם פעולתו בחומו ולחותו ובו ישלם עכולו וכן יש

[1] Vgl. שער השמים p. 45 b.
[2] Vgl. daselbst p. 46 a.
[3] Vgl. daselbst p. 49 a.

לו כח הדוחה מחזיק קר ולח דומה לטבע הלבנה וירחה בו מוחר וישליכנו מאצלו וכו׳ · · · והחכם עלי הולך בדרך אחרת וכו׳ · · · ולא תטעה בזה כמו שטעה אבן מסוייה ויצחק הישראלי · · · · · · · · ·

Ferner[1]: ועל זה כתב יצחק הישראלי בפירוש ספר יצירה כי החלומות שאדם חולם בבקר רובם צודקים כי העכול כבר נשלם בעת ההיא.

Ferner[2]: מהם מי שאמר כי הנפש היא עצם אין גופי מתנועע בעצמו, ואחרים יאמרו כי היא איכות לגוף רוצה לומר שהוא מקרה וזה הדעת סתר אותו יצחק הישראלי בספר היסודות שאלו היתה הנפש מקרה היא נמצאה בגופים זולת בעלי חיים כמו שנמצא שחרות הכושי והעורב שהוא נמצא בגופים אחרים ממין אחר כמו בזפת ובעץ האבנוס ואין הנפש כן שאיננה נמצאת במין אחר בזולת בעלי חיים ועוד אמר שאלו היתה הנפש מקרה או מקרה דבק או מקרה נפרד ואיזה משניהם היה צריך לו שיעמוד זוג אחר תחתיו כמהו ויהיה נקרא בשמו ונגבל בגבולו והיה שוים במאמר אחד ואין אנו מוצאים הנפש כן שאנחנו לא נמצ׳ לה גואל ותמורה שישכון בגוף אחרי הפרדו ממנו והמות איננו מקר׳ הפך הנפש אך היא הפך מציאות הנפש לא הפך לנפש ואלו היתה הפך הנפש לא יצטרך שיהיו שניהם שוים בגדר כמו שני מקרים הפכים אחרים שגדר אחד להם, ואין הדבר כן במות ובנפש כי גדר הנפש היא עצם משלם גוף טבעי חי בכח וגדר המות אינו כן.

Ferner hat Gerson folgende Stelle aus dem ספר היסודות ausgeschrieben, ohne jedoch die Quelle zu nennen[3]: אנחנו נראה פעלת הנפש יוצאת חוץ מגופה אל הדברים הרחוקים ממנה כי

---

[1] Vgl. שער השמים p. 53 b.

[2] Vgl. daselbst p. 58 a. Diese Stelle, wie die weiter p. 53 u. 54 angegebene sind zwei von den oben p. 37—38 erwähnten drei Beweisen Israeli's dafür, dass die Seele Substanz und kein Accidenz ist.

[3] Vgl. שער השמים p. 59 b, col. 2, Z. 1 oben. Ausserdem sind noch folgende Stellen angeführt, ohne Israeli zu nennen: p. 18 a, col. 2, Z. 12 oben: כי הנר כשידלק בשמן זית זך או בשעוה נקיה וכו׳, p. 20 b, col. 1, Z. 17 oben: תסב׳ בזה כי בכל דם ב״ח יש בו חוטין וכו׳. Ferner p. 47, col. 1, Z. 19 oben.

החשוב ותדמה כל הדברים התחתונים והעליונים עד גלגל המקיף העליון ותצייר אותו בשכל ותעמד על אמתתם מבלתי שתקבצם אצלה ואם פועל הנפש יעבור חוץ מגופה יוצא ממנו אל רוחק גדול מבלי הפסד כל שכן שעצמה היה יותר ראויה בזה מפעולתה שאם לא כן נמצא פעולתה יותר נכבדת ממנה, וזה מן השקר כי הפעול הבאה מאת הפועל ואין הפועל בא מחמת הפעולה מפני שהפועל עצם והפעולה מקרה, ואין ספק שהעצם יותר נכבד מהמקרה אם כן הנפש יותר נכבדת מפעולתה ואם פעולתה תעבור גופה מבלי שתפסד ק״ו שהיא ראויה לזה יותר מן הפעולה אם כן באמת היא קיימת ונשארת אחרי הפרדה מן הגוף.

Abraham gen. Bonnet b. Salomon ben Meschullam b. Sal. Abigdor (geb. 1350[1])

citirt Israeli mit folgenden Worten[2]: אמר אביגדור ואם הקשה עלינו אדם במציאת הדבור בגופים העליונים והמות בעלי חיים נשיבהו שזה אמנם ימצא מפוזר לא מקובץ כי אשר ימצא בו הדבור מהגופים העליונים אי אפשר מציאת המות בו כלל ואולם האדם שניהם נמצאים בו כן מצאתי בספר יסודות לר׳ יצחק הישראלי . . .

Natan b. Joel Palquera (um die zweite Hälfte des 13. Jahrh.) citirt in seinem צרי הגוף Isaac Israeli.[3]

R. Meir Aldabi (blühte um 1360)

hat in seinem Sammelwerke Schebile Emunah[4], das zumeist aus den Schriften Bachja b. Josef's, Abraham Ibn Esra's,

---

[1] Abigdor verfasste sein סגולת מלכים im Jahre 1367, im Alter von 17 Jahren und wurde demnach 1350 geb.

[2] Vgl. Fürst: Bibliotheca Judaica II. Bd., p. 151. Vgl. Dukes Beiträge II, p. 173, 190.

[3] Handschriftlich vorhanden, cod. Parma, 1343. Vgl. Steinschneider המזכיר XX, p. 20.

[4] Vgl. שבילי אמונה ed. Amsterdam p. 81 b. Diese Stelle, die wörtlich entnommen ist aus Israelis ספר היסודות, beweist, dass R. Meir Aldabi dieses Buch vor sich hatte und nicht

Abraham b. David's II., Mose b. Maimun's, Mose b. Nachman's, Gerson b. Salomo's, Josef Chiquitilla's, Costa b. Lucca's, dem מאמר השכל und dem מערכת האלהות compilirt ist[1], folgende Stellen aus dem ספר היסודות wörtlich entlehnt, ohne Israeli zu nennen: וכל מה שיוסיף (הזקן) להחסר חומו ידכה וישוח בהכבות החום הטבעי קומתו לארץ, ואם יאמר האומר למה הכחשת עוות קומת הזקן מפני חולשת גופו לעמוד בקומה זקופה ולא לעוני החום הטבעי ורב צלו וחשכתו, נשיבהו אלו היה כן הדבר אז הקמים מחולי יותר ראויים לשוח מהזקנים בעבור שגופותם יותר חלושים ואין אנו מוצאים כן· אבל אנחנו מוצאים הנרפאים מהחולי שלא יוכלו לעמוד על רגליהם מרוב חולשת' וכשישען אחד מהם על דבר נתישרה קומתו אע"פי שבלכתו חלוש יותר מחולשת גופי הזקנים. אמנם הזקנים אינם כך, כי אינו נמצא מהם מי שלא יצטרך להשען על דבר לחוזק גופו וגוו שח ושפל לא יוכל להתישר ואפילו היה יושב.

Ferner[2]: כי השחוק הוא רעש וגעש שיקרה למשחק כשיגיע לחשקו מהשמחה והששון מגידי איברי החזה ברתיחת הדם והתגברו ולכתו בין חוטי החזה להרגשת הטבע בתנועת הנפש למוצאה ערבות במה שישמחנה.

Ferner[3]: ועוד אם הנפש היתה מקרה היתה עוברת לגוף אחר רוצה לומר היתה נמצאת בגופים זולת בעלי חיים כפי מה שנמצא שחרות הכושי והעורב שהוא נמצא בגופים אחרים ממין אחר כמו בזפת ועוד אלו היתה מקרה היתה מקרה נפרד או מקרה מדובק ואיזה משתיהם שתהיה יתחייב בהסרת האחד מהם שיעמוד האחר תחתיו כיון שהיו נכללין תחת מאמר אחד ואין הדבר כן בנפש האנושית כי הנה בהפרדה אין שם מי שיעמוד במקומו זולת המות המתנגדת אל הנפש והמות אינו

---

etwa aus Gerson's שער השמים dieselbe ausgeschrieben hat, da diese Stelle dort nicht zu finden ist.

[1] Vgl. Josef ibn Zadik ed. Jellinek p. IX.

[2] Vgl. שבילי אמונה p. 55 b.

[3] Vgl. שבילי אמונה p. 97 a. Vgl. ibidem p. 53 a, Z. 2 oben bis Z. 11 oben.

מקרה הפך הנפש אך הוא הפך מציאות הנפש לא הפך הנפש ואלו היה הפך לנפש יצטרך שיהיו שניהם שוים בגדר כמו שני מקרים הפכים אחרים שגדר אחד להם ואין הדבר כן במות ובנפש כי גדר הנפש הוא עצם משלים גוף טבעי חי כליי בעל חיות בכח והמות אינו כן נמצא כי הנפש הוא משלמת והמות מעדרת ועוד שאנו מוצאין שפעולת הנפש יוצאת לדברים רחוקים ממנה מבלי שתאבד הפעולה כי תחשוב כל הדברים העליונים והתחתונים עד הגלגל המקיף העליון ותצייר אותם בשכל ותעמוד על אמתתם מבלתי שתקבצם אצלה ואם פועל הנפש יעבור חוץ לגופה יוצא ממנו אל רוחק גדול מבלי הפסד כ״ש הנפש בעצמה כשלא תצטרך לגוף ראם לא כן הנה תהיה פעולת הנפש נכבדת מעצמה וזה בטל לפי שהפעולה היא מקרה לנפש כי הפעולה באה מאת הפועל ואין הפועל בא מחמת הפעולה מפני שהפועל עצם והפעולה מקרה וידוע הוא כי אין העצם גרוע מן המקרה אבל הוא נכבד ממנו.

Isaak de Lattes (um 1372)

bemerkt in seinem שערי ציון[1]: החכם הכולל ר׳ יצחק ב״ר שלמה הישראלי הוא חבר ספרים רבים בחכמת הרפואה כמו ספר המסעדים וספר הקדחת וס׳ היסודות ורבים מלבד אלה כמו ספר הגבולים וספר פרדס החכמה האלהית בשאלות מהחכמה האלהית וביאר ספר יצירה ורבים כאלה וכתב על ספר ההגיון דברים רבים ונכבדים ובכל חכמה ובכל מלאכה ונעלה ענן כבודו בשנת ת״ח״פ לחורבן הבית וחיה חיים ארוכים יותר ממאה שנה ולא נשא אשה מעולם:

Abraham Bibago (2. Hälfte des 15. Jahrh.)

sagt[2]: הירוק הוא ממוצע המציאות בין המראים כמו שביאר יצחק הישראלי בס׳ מראות השתן אשר לו.

---

[1] Vgl. L. B. d. Orient 1850 p. 336. Auch abgedruckt in Grätz Monatsschrift 1879 p. 326, Anm. 4. Vgl. oben p. 11—14 bezüglich des hier angegebenen Datums.

[2] In seinem Buche דרך אמונה (Constantinopel 1521) p. 88 b.

Gedalja Ibn-Jachja (geb. 1436, st. 1487) gibt an[1]: רבינו יצחק הישראלי חכם גדול בתורה ובכל המושכלות ועשה חבור על הרפואה שנעתק על לשון לטיני וכו׳ וחבורים אחרים וחי יותר מק׳ שנים ולא נשא אשה ומת שנת ד״ת״ש לבריאה שהיא ת״ת״פ(?) לחרבן · · · רבים ראיתי ממנו בספר שערי ציון וראיתי חבור הרפואה הנקרא ספר מראות השתן וכו׳.

Die Einwirkung Israelis auf die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters.

Die mittelalterlichen Philosophen sind bekanntlich nicht sorgfältig in der Angabe ihrer Quellen. Nicht etwa um sich den Ruhm fremder Leistungen anzueignen, oder um den Ruhm Anderer zu verkleinern, sondern weil ihnen der geschichtliche Sinn abgeht, der die Meinungen durchaus in concreter Verbindung mit dem Autor, der sie ausgesprochen, mit der Zeit, die sie zur Reife brachte, und mit der Umgebung, die ihr Entstehen begünstigte, fassen will. Es lässt sich demnach Israelis Einfluss auf die jüdische Religionsphilosophie nicht blos dadurch belegen, dass viele Schriftsteller Israeli namentlich anführen, oder dessen Schriften, wenn auch ohne Angabe der Quellen, wörtlich benutzen, sondern auch dadurch, dass wir bei der Vergleichung der Gedanken Israelis mit denen späterer Religionsphilosophen verwandten Aeusserungen begegnen, die freilich nicht ein wirkliches Abhängigkeitsverhältniss erweisen, die aber wohl als die Spuren zu betrachten sind, welche auf die Kenntniss und vielfache Benutzung der Schriften Israelis hinweisen. Solche Spuren sind bei folgenden jüdischen Autoren zu finden.[2]

---

[1] In seinem שלשלת הקבלה ed. Venedig p. 40 a. Ueber das Datum ר״ת״ש לבריאה שהיא ת״ת״פ vgl. oben p. 11—14.

[2] Ueber Saadias Kenntniss und Benutzung der Schriften Israelis vgl. oben p. 22, Anm. 1, p. 40, Anm. 1, p. 41—42 u. p. 44.

Sabbatai Donnolo[1] (geb. 913, st. nach 965[2]) der erste hebräisch schreibende Arzt und Philosoph im Abendlande, wie Israeli der erste arabisch schreibende Arzt und Philosoph im Morgenlande, stand wahrscheinlich in persönlicher Beziehung zu Israeli und seinen Schülern. Denn nicht zufrieden mit den Gelehrten seines Landes und deren literarischen Erzeugnissen, forschte er nach der Wissenschaft der Griechen, der Ismaeliten[3] (Araber), der Babylonier und Inder, zog in fremden Ländern umher, um die zu finden, von denen er zu lernen im Stande war. Auf diesen seinen Reisen sollte der jüdische Diogenes Gelegenheit finden seinen Wissensdrang zu befriedigen, indem er einen Weisen traf, der ihm den gewünschten und gesuchten Unterricht zu ertheilen im Stande war. Dieser Weise scheint wohl Abu Ǵafar Ibn-Algezzar[4], der Schüler Israelis, gewesen zu sein.[5]

---

[1] Vgl. Grätz: Geschichte der Juden Bd. V, p. 316. Geiger: Melo Chofnaim p. 29. Kerem Chemed Jahrg. VIII, p. 98. Jellinek: Rabbi Schabbatai Donnolo. L. B. Orient Jahrg. 1845, p. 686.

[2] So Steinschneider: Donnolo. Sonderabdruck aus Virchows Archiv für patholog. Anatomie p. 9.

[3] So emendirt Rappoport (S. Steinschneider: Donnolo) und mit Recht, da, wie weiter Anm. 5 ersichtlich ist, Donnolo aus arabischen Werken und wahrscheinlich erst in zweiter Linie aus griechischen seine Kenntnisse geschöpft hat.

[4] Vgl. oben p. 19.

[5] Ich habe Untersuchungen über die Ausdrücke angestellt, deren sich Donnolo in seiner Schrift über die „Medicamente“ bedient und gefunden, dass er 120 Ausdrücke dem „Adminiculum“ Algezzar's entlehnt hat. Ferner habe ich gefunden, dass Donnolo sich einiger Ausdrücke Israeli's, in seinem „Diaetarum universalium“ bedient hat. Sodann bedient sich Donnolo einiger Ausdrücke, die im „liber pantegni“ vorkommen und

Wie dem aber auch sei, so ist jedenfalls unzweifelhaft, dass Donnolo die Schriften Israelis und seines Schülers kannte

---

danach zu erklären sind. Dieses Buch wird aber Israeli oder jedenfalls seinem Zeitgenossen, Ali b. Abbas, zugeschrieben. Hieraus ergiebt sich I) dass Donnolo arabisch verstand, II) dass er nicht blos in den Ländern Unteritaliens umherzog, um sich belehren zu lassen, sondern auch nach den Ländern arabischer Zunge ging, wahrscheinlich bis nach Kairuan, wo er in Beziehung zu Algezzar und vielleicht auch zu Dunasch b. Tamim und noch zu Israeli trat. Denn es ist nicht anzunehmen, dass die arabischen Werke derselben schon damals in Italien verbreitet waren. Es ist aber noch viel weniger anzunehmen, dass man damals schon Uebersetzungen dieser Werke kannte. III) dass vielleicht Donnolo mit den Worten (in der Vorrede zu seinem Commentar zum Buche der Schöpfung): ואח"כ מצאתי גוי אחד מבבל ושמו ב"דג"ש Abu-Ġafar Ibn Algezzar meint. Es fällt nicht schwer diesen Namen in ב"דג"ש zu finden. Donnolo, der sich in der Astrologie belehren lassen wollte, wird wohl in Algezzar die geeignete Person gefunden haben. War ja Dunasch b. Tamim, Israeli's Schüler, Astronom, auch Algezzar wird bedeutende astronomische Kenntnisse gehabt haben, und obgleich Algezzar in Kairuan lebte, kann er dennoch הבבלי genannt worden sein. So nennt auch Abr. ibn Esra (vgl. Geiger's Melo Chofnaim) Dunasch b. Tamim, der in Kairuan lebte, הבבלי und so wird auch Algezzar von Donnolo הבבלי genannt worden sein. Dass übrigens dieser ב"דג"ש nicht blos Astronom war, geht aus folgenden Worten Donnolo's hervor: ואגרתי כל חכמתם עם חכמת הגוי הבבלי. Es ist daher befremdend, dass Steinschneider in seiner Arbeit über Donnolo (vgl. Virchow's Archiv für patholog. Anatomie Bd. 38—42, im Sonderabdruck p. 120) bezweifelt, ob Donnolo „überhaupt arabisch verstanden". Auch muss seine scharfe Polemik (daselbst p. 6) gegen Grätz auffallen. Da nach Obigem wohl „Grund vorhanden ist" ihn, (Donnolo), wie Grätz meint, „bis nach Bagdad reisen zu lassen". Und dies um so mehr,

und auch benutzte. Dies zeigt sich auf medicinischem Gebiete in Donnolo's Werk „das kostbare Buch“ und auf philosophischem Gebiete in seinem Commentar zum „Buche der Schöpfung“. Dieses Buch gab auch ihm gleich den jüdischen Denkern in Aegypten Veranlassung zu metaphysischen Betrachtungen, als sollte sich jede wissenschaftliche Kraft an diesem Buche versuchen. In Aegypten waren es Israeli, Dunasch b. Tamim und Saadia Gaon[1] und in Italien Donnolo. Diesen war es fast Bedürfniss ihre philosophischen Anschauungen mit den in dem „Buche der Schöpfung“ niedergelegten Ideen in Einklang zu bringen. In diesem Commentar nun stimmt Donnolo in manchen Punkten mit Israeli überein, so in Betreff der Lehre, dass man jede bildliche Vorstellung von Gott fern halten müsse, er stimmt aber nicht mit Israeli überein bezüglich der Ansicht über die göttlichen Offenbarungen den Propheten gegenüber. Er sagt: Gott habe sich nur darum den Propheten in menschlicher Weise offenbaren müssen, damit das Ungewöhnliche und Ausserordentliche sie nicht erschrecke und ihnen nicht den Tod bringe. Dagegen ist er mit Israeli gleicher Ansicht, dass „der Geist, während der Körper schläft, freier und in die Zukunft zu schauen im

---

als in Bagdad in der That eine Astronomenschule damals war (vgl. L. B. d. Orient Jahrg. 1850, p. 12). Ja nach Obigem ist erwiesen, dass Donnolo in Ländern arabischer Herrschaft umherzog. Steinschneider lässt Donnolo nicht aus Unteritalien hinauskommen. Dies ist aber falsch, denn Donnolo sagt וסבבתי בכל הארצות das ist doch nicht blos Unteritalien, namentlich der Umstand, dass Donnolo reich und sehr wissbegierig, und dass nach seiner Aussage in seinem Lande keine Weisen waren, lässt annehmen, dass Donnolo Italien verlassen und weite Reisen machte.

[1] Vgl. Grätz: Geschichte der Juden Bd. V, 483.

Stande ist". Ferner stimmt er mit Israeli darüber überein, dass Gott die Welt aus Güte und Gnade erschaffen, und dass der Mensch Hauptzweck der Schöpfung sei, und dass eben desshalb dem Menschen Leidenschaften verliehen wurden, damit er dadurch zur steten Thätigkeit angeregt und Veranlassung zur Selbstveredelung habe. Und wie nach Israeli das Universum im Menschen wie in einem Mikrokosmus dargestellt ist, so betrachtet auch Donnolo die Welt als Makrokosmus und den Menschen als den Mikrokosmus, in welchem der Geist als das Ebenbild der Gottheit waltet und wirket. Donnolo weicht jedoch von Israeli in seiner Hauptidee ab, dem eigentlichen Grundgedanken seines Buches, den er auch in Genesis 1, 26 ausgesprochen finden will. Er sagt: Gott sprach zu der von ihm geschaffenen Welt, zum Makrokosmus, sie wollten vereint ein Wesen schaffen, das ihnen nicht etwa in Gestalt und Erscheinung, sondern in der Manifestation seiner Thätigkeit ähnlich sei, und zwar solle der Geist der Gottheit und der Körper dem sichtbaren Makrokosmus entsprechen; und wie Gott durch den Emanationsprocess nichts an seinem Wesen eingebüsst hat, so erleidet auch der Mensch, wenn er aus sich heraus den Mikrokosmus schafft, keinen Abbruch. Dagegen ist wieder die Ansicht Israelis in Folgendem zu finden. Nach Donnolo entsteht der menschliche Körper aus 4 humores, da aber diese aus der Mischung der im Menschen vereinigten 4 Elemente erzeugt werden, indem die essbaren Dinge jene vier Elementar-Qualitäten enthalten, aus welchen die vier humores genommen werden[1], so erweist dies die

[1] Vgl. Werner: „Der Entwickelungsgang der mittelalterlichen Philosophie von Alcuin bis Albertus Magnus". „Wie Wilhelm von Conches geht er (Wilhelm von St. Thierry de natura corporis et animae) von den Grundlehren des Hipprokrates über die Zusammensetzung des menschlichen Leibes aus. Der Leib des

Uebereinstimmung Donnolo's mit der Theorie Israelis bezüglich der Entstehung aller Gestaltungen.

Bachja b. Joseph Ibn Pakuda (um 1040)

scheint Israeli's philosophische Schriften gekannt und auch benutzt zu haben. Dies geht aus dem Umstande hervor, dass in Bachja's „Wegweiser für die Herzenspflichten", „Chobot ha-Lebabot" nicht blos mehrfach verwandte Ausdrücke, sondern auch sachliche Uebereinstimmungen mit einigen Gedanken Israeli's in manchen entscheidenden Punkten sich vorfinden. So wendet sich Bachja gleich Israeli gegen Aristoteles, indem er alle Gestaltungen aus den vier Elementen, Wasser, Feuer, Luft und Erde, und diese wieder aus der

---

Menschen ist aus vier Elementen gebildet und schliesst deren Qualitäten in sich. Durch diese seine Zusammensetzung ist seine Empfindungsthätigkeit bedingt; er wäre empfindungslos, wenn er nur aus einem Elemente gebildet wäre. Die Passibilität des Leibes ist durch seine Auflöslichkeit, diese aber durch seine Zusammengesetztheit bedingt. Aus der Mischung der in ihm vereinigten vier Elemente erzeugen sich in ihm die 4 humores, deren richtiges Verhältniss zu einander für Leben und Unversehrtheit des Leibes dieselbe Bedeutung haben, wie das richtige Maass und Verhältniss der vier Elemente des Makrokosmus für den Bestand und die gute Ordnung desselben. Die Grundbedingung des Bestandes und Wohlseins des Leibes ist die Eukrasie, d. i. die rechte wechselseitige Temperirung des Kalten und Warmen, Feuchten und Trockenen, oder jener Qualitäten, deren Träger die Elemente sind. Die im menschlichen Leibe enthaltenen humores erneuen sich durch die Zuflüsse aus den im Magen verdauten Speisen. Die essbaren Dinge enthalten jene vier Elementar-Qualitäten, aus welchen die humores genommen werden, in den verschiedenartigsten Mischungsverhältnissen".

Macht des Schöpfers hervorgehen lässt. Er sagt[1]: „Bei Allem (in der Natur) ist im Allgemeinen, wie im Besondern ein Zusammenhang und eine Zusammensetzung sichtbar. Betrachten wir das Pflanzen- und das Thierreich, so finden wir sie zusammengesetzt aus vier Elementen, nämlich aus Feuer, Luft, Wasser und Erde. Geschieden und gesondert, wie sie sind, haben wir nicht die Kraft sie in eine natürliche Verbindung zu bringen, weil sie einander zum Theil verschiedenartig, zum Theil entgegengesetzt sind und, wenn wir auch aus ihnen eine Verbindung zu Stande bringen, alsbald sich verändern und umgestalten. Nur die Verbindung, die die zeugende Natur bewerkstelligt, ist eine richtige und dauernde. Sind nun die Wesen aus den Elementen entstanden und zusammengesetzt und haben wir die Ueberzeugung, dass sie sich nicht von selber vermischt haben und nicht von Natur verbunden sind, da sie unter einander heterogen sind, so muss es uns klar werden, dass ein Wesen ausser ihnen sie verbunden und wider Natur und Willen verknüpft hat, und dies ist der Schöpfer, der ihre Verknüpfung angeordnet und ihre Verbindung eingerichtet."[2] Ferner stimmt Bachja mit Israeli darin überein, dass der Schöpfer die Welt aus dem Nichts ins Dasein rief. Er sagt[3]: „ist es unmöglich, dass ein Ding sich selber hervorbringe, so muss auch die Welt einen Schöpfer haben, der ihr Anfang

---

[1] ספר תורת חובות הלבבות ed. Wien 1854 „erste Pforte" cap. 6, p. 22.

[2] Die Stellen aus dem חובות הלבבות gebe ich wieder nach der ausgezeichneten deutschen Uebersetzung des um die weite Verbreitung des „Wegweiser für die Herzenspflichten", wie auch um die Förderung scientifischer, gemeinnütziger Bestrebungen so hoch verdienten Gelehrten Emanuel Baumgarten, Gemeinderaths und auch Mitglieds des isr. Cultus-Vorstandes etc. in Wien.

[3] חובות הלבבות 6. Pforte cap. 6, p. 23.

und Dasein gegeben, da es aber auch anderseits klar ist, dass die Anfänge nicht endlos bezüglich ihres Anfanges sein können, so muss folgerichtig auch die Welt einen Anfang haben, dem kein anderer vorhergegangen, und es muss ein schlechthin Erstes geben, welches sie eben erschaffen hat aus Nichts, mit Nichts und durch Nichts, und dies ist der Schöpfer.“ Ferner ist Bachja gleich Israeli der Ansicht, dass Gott keine Attribute beizulegen sind, da er erhaben über jedes Attribut ist, und dass darum positive Attribute von Gott immer nur etwas Uneigentliches und Unvollkommenes aussagen, daher nur negative Attribute ihm beigelegt werden dürfen, die aber auch nur den Zweck haben Unvollkommenheiten von Gott abzuwehren. Er sagt[1]: „das Wesen Gottes besteht darin, dass ihm nichts gleicht und dass alle Attribute, die man ihm beilegt, nur Negationen des Entgegengesetzten sind, wie Aristoteles sagt: „die Negationen der göttlichen Attribute sind wahrer als die Affirmationen, weil die Attribute, die man seinem glorreichen Wesen beilegt, nothwendig entweder substanzielle oder accidenzielle sein müssen, dem Schöpfer der Substanz und der Accidenz können aber in seiner Glorie nicht diese Eigenschaften zukommen, da er über jede Eigenschaft und Beschaffenheit und über jede Vergleichung und Aehnlichkeit hoch erhaben ist, daher auch unter den Eigenschaften Gottes (die erwähnt wurden) nur die Negationen der entgegengesetzten zu verstehen sind.“ Bachja weist gleich Israeli auch alle Anthropomorphismen von Gott zurück, indem er hervorhebt, dass jeder Anthropomorphismus in der heiligen Schrift dazu dienen soll dem Ungebildeten die Idee vom Dasein Gottes etwas näher zu rücken[2]; daher mussten die Worte der Fassungskraft des Hörers angepasst sein,

---

[1] Vgl. חובות הלבבות p. 31.

[2] Vgl. daselbst 1. Pforte cap. 10, p. 30.

damit ihm zuvor die Sache mittelst Verkörperungen nämlich durch Worte, die solche bezeichnen, einleuchtend gemacht werde, dies alles geschieht aber nur analogienmässig und sprachlich, da das eigentliche Wesen zu subtil ist, als dass wir es bis zur eigenen Subtilität auffassen könnten. Der Verständige bestrebt sich jedoch die Schale der Wörter und der Verkörperung von dem Kern der Sache zu beseitigen und lässt ihn in der Idee von Stufe zu Stufe steigen, bis er nach Massgabe seiner Fassungskraft so weit als möglich auf das wahre Wesen gekommen. Wenn also die Schrift zur Uebertragung der Sache in der Erkenntlichkeit eine entsprechende Ausdrucksweise gewählt hatte, die nur der einsichtsvolle Verständige zu verstehen vermag, so wären die meisten Menschen wegen Unzulänglichkeit ihres Verstandes und der Schwäche ihrer Auffassung in geistigen Dingen ohne Gesetz und ohne Lehre geblieben; das Wort aber, das etwas versinnlicht, schadet dem Verständigen nicht, weil er es versteht, und ist vortheilhaft dem Thoren, weil es ihm einprägt und zu Gemüthe führt, dass er einen Schöpfer habe, zu dessen Dienst er verpflichtet ist." Ferner stimmt Bachja mit Israeli darin überein, dass die Welt des Menschen wegen, zu seiner Nutzniessung und zwar aus Güte und Gnade des Schöpfers geschaffen. Er sagt[1]: „das Geheimniss des menschlichen Wesens ist, dass es der Schöpfer in Gesammtheit der übrigen geistigen Wesen aus Nichts erschaffen, wo er den Menschen bis zur Würde seiner Auserwählten, die dem Glanze seiner Herrlichkeit näher stehen, aus Güte und Gnade zu ihm erheben wollte. Daher hat der Schöpfer in seiner Weisheit für den Menschen mit Allem, was darauf und darin, von dem Mineral-, Pflanzen- und Thierreiche ist, hervorgebracht, wohlgeordnet und eingerichtet zu seiner Nutzniessung bestimmt."

[1] Vgl. חובות הלבבות 3. Pforte cap. 9. p. 36.

Auch in Betreff des Fortlebens der Seele denkt Bachja gleich Israeli an ein reines Seelenleben nach Abstreifung der körperlichen Hülle, an Lohn und Strafe der Seele nach dem Tode des Körpers", jedoch fasst Israeli diesen Gedanken etwas präciser und reiner, wie dies zu ersehen ist aus seiner Deutung von Paradies und Hölle.[1] Bachja hingegen betont, dass „der Zustand der Seele ohne Körper uns unbekannt, um so mehr das, was ihm in diesem Zustande Lust oder Schmerz bereiten kann", und dass es „wohl anzunehmen ist, dass die Seele nach dem Tode in den Zustand der Engel trete[2], wie sie es in ihrer Einfachheit, Feinheit und Trennung von ihrem körperlichen Werkzeuge verdient, sobald sie rein und lauter und wohl- und rechtthuend hienieden gewesen."

Salomon b. Jehuda Ibn Gabirol (geb. um 1021, st. 1070).

Auch Gabirol's „Königskrone" und sein Buch „fons vitae" enthalten vielfach verwandte und zuweilen auch übereinstimmende Gedanken mit den philosophischen Schriften Israeli's. Freilich kann dies durchaus nicht als Beleg der Abhängigkeit gelten bei einem Gabirol, der dem Neuplatonismus in Spanien die Bahn gebrochen, den christlichen Theologen des 13. Jahrhunderts, namentlich Thomas von Aquino und Albertus Magnus fördernde Anregung gegeben und somit den Grund zur christlich-mittelalterlichen Scholastik gelegt hat; freilich erweist auch selbst eine entschiedene Uebereinstimmung in manchen Punkten nicht einmal die Benutzung Israeli's durch Gabirol, da die Verwandtschaft und Uebereinstimmung ihrer Gedanken in den neuplatonischen Quellenschriften ihren Grund haben kann, von denen Gabirol auch sonst den reichsten Gebrauch gemacht hat, aber jedenfalls fehlt es in Gabirol's

---

[1] Vgl. oben p. 41.

[2] Vgl. חובות הלבבות 4. Pforte cap. 4. p. 58.

Schriften nicht an Stellen, die eine Anregung durch die verwandten Aeusserungen Israeli's vermuthen, oder wenigstens die Voraussetzung gerechtfertigt erscheinen lassen, dass dem jüdischen Neuplatoniker Ibn Gabirol die philosophischen Schriften Israeli's nicht werden unbekannt geblieben sein. Dafür sprechen folgende Stellen in Gabirol's „Königskrone": „dir ist das eigentliche Sein, durch Ausstrahlung aus deinem Lichte entstanden die Wesen alle", „du bist der Eine, doch nicht wie das Eins der Zahl, da dich weder Mehrheit und Veränderung noch Attribut erreichen", „du bist der Weise und von deiner Weisheit hast du ausgestrahlt den Willen, der bereit ist, wie ein werkthätiger Meister um das Sein aus dem Nichts zu ziehen." „Wer erzählt deine Grösse, wie du den Erdkreis in zwei Theile theiltest, die eine Hälfte das Trockene, die andere Hälfte das Wasser, über das Wasser die Sphäre der Luft setztest, über diese die Sphäre des Feuers, diese vier Elemente aus einem Urelement schufest." „Alle einfache Wesen haben ihre Ursachen in Gott, in ihm allein ist das Warum der Dinge zu suchen. Bei jedem Wesen lassen sich folgende Fragen aufstellen, nach dem Sein, nach dem Was, nach dem Wie und Warum. Bei Gott lässt sich nur nach dem Sein fragen, ihm darf gar keine Eigenschaft beigelegt werden; es ist uns von ihm nichts bekannt, als dass er ist, seine Existenz ist sein Wesen." Ferner lehrt Gabirol, dass der Mensch der Zweck der Schöpfung[1] und dass er seinem Geiste nach den Engeln zu vergleichen ist, zu deren Stufe er sich erheben soll.[2] Denen, deren Seele frei von Heuchelei, rein und lauter und dem Wesen der Engel verwandt ist, so dass sie zu einer höhern geistigen Reinheit gelangt ist, steht die Freudigkeit wohl an. Die

[1] Gabirol Vorrede 1 a: מקור חיים.

[2] Gabirol ibidem.

Frommen finden vollkommene Lust an ihrem Thun und grosse Freude in ihrer Enthaltsamkeit. Gabirol lehrt ferner[1], dass der Mensch durch die Seelenreinheit das Wohlgefallen Gottes erwerbe, zur Ruhe von den Sorgen der Welt und ihren Anreizen gelange und Freude finde an der Gottesverehrung, Vergnügen an dem, was von den Geheimnissen der Weisheit und ihrem Licht ihm sichtbar geworden ist. Auch in Bezug auf die irdische Natur des Menschen ist Gabirol der Ansicht, dass durch diese in ihm der Makrokosmus sich darstelle, nur dass bei Gabirol die Congruenz der vier Temperamente mit den vier Elementen besonders betont wird.[2]

Mose Ibn Esra (geb. um 1070, st. 1139).

Bei einem Philosophen, wie Mose Ibn Esra, der eigentlich keine selbständige Ideen erzeugt, der vielmehr nur die Gedanken der griechischen und arabischen Philosophen entwickelt, neuplatonische oder neupythagoreische Schriften vielfach benutzt, Saadia und Gabirol anführt, die Encyclopädie der lautern Brüder als philosophische Quelle betrachtet, ist es unzweifelhaft, dass ihm die Schriften Israeli's nicht unbekannt geblieben waren.[3] In der That sind in seinem Buche Arugat ha Bossem innere Anzeichen vorhanden, die auf Mose Ibn Esra's Bekanntschaft mit den philosophischen Schriften Israeli's schliessen lassen.[4] So weist auch Mose

---

[1] Gabirol III.

[2] Gabirol Einleitung 3 b. Vgl. Brüll: Jahrb. Jahrg. V, p. 72—79.

[3] Vgl. oben p. 44.

[4] Wohl verräth diese Bekanntschaft nur jene übereinstimmenden Gedanken, die eigentlich viel zu geläufig sind, als dass sie auf eine bestimmte Quelle zurückgeführt werden könnten, aber jedenfalls verdienen sie durch ihre Uebereinstimmung berücksichtigt zu werden und rechtfertigen auch demgemäss ihre

Ibn Esra alle Attribute von Gott zurück, wenn ihm aber doch Namen und Eigenschaften beigelegt werden, so geschieht dies nur unseres Verständnisses wegen, um den Gottesbegriff durch bildliche Uebertragungen eher und reiner zu fassen. Der Verständige wird dann den Kern von der Schale zu sondern und von der Hülle sinnlicher Uebertragungen zu entkleiden lernen. Die Welt als Makrokosmus gleicht dem Menschen, dem Mikrokosmus, wie bei diesem der Geist sich dem Körper nicht unmittelbar, sondern nur vermittelst der Seelenkräfte verbindet, ebenso kann im Universum das einfach erhabene Wesen sich der Körperwelt nur durch Mittelwesen mittheilen. Auch in M. Ibn Esra's Darlegung vom שכל הפועל sind verwandte Aeusserungen zu finden, wie dies eine genaue Vergleichung mit Israeli's liber de elementis, besonders aber mit Israeli's liber definitionum et descriptionum erweist.

Jehuda b. Samuel Halevi (geb. 1186).

In seinem religionsphilosophischen Buche, Kusari, sind vielfach Spuren zu finden, die auf dessen Kenntniss, wenn nicht gar Benutzung der Schriften Israeli's schliessen lassen. Diese Vermuthung wird erhärtet durch den Umstand, dass einem so gründlichen Kenner der philosophischen Literatur der Araber auch die Werke Israeli's nicht entgangen sein werden. Dies ergiebt sich, um nur Einiges anzuführen, aus seiner Darstellung über Prophetie. Er sagt[1]: „die Prophetie stammt nicht, wie die Philosophen meinen, aus einer Seele,

Erwähnung in dem Nachweise über Israeli's Einfluss auf die jüdische Religionsphilosophie und dies um so mehr als es in der Schrift Arugat ha Bossem an wirklich verwandten Aeusserungen nicht fehlt, die nicht nur eine Berührung, sondern auch eine Beziehung zu den Schriften Israeli's verrathen.

[1] Kusari I. 87, p. 43 ed. Kassel.

von geläuterten Verstandeskräften, die sich dem thätigen Verstande auch heiliger Geist, der Gabriel genannt, verbinde, von ihm Hülfe und Unterweisung empfange, so dass es ihr dann im Schlaf oder im halbwachen Zustande vorkomme, als rede jemand mit ihr, dessen Worte sie im Geiste, nicht mit den Ohren, in der Einbildung, nicht sinnlich wahrnimmt.“ Von dieser Entströmung des thätigen Intellekts auf die Verstandeskraft unter Benutzung der Einbildungskraft, von der eben hier Jehuda Halevi behauptet, dass sie schwerlich jenes „innere Auge“ des Sehers ausmache, spricht bereits Israeli ausführlich.[1] Ferner zeigt sich eine Gedankenverwandtschaft mit Israeli in folgenden Aeusserungen Jehuda Halevi's. Er sagt[2]: die Philosophen haben sich zu der Annahme genöthigt gesehen, dass es einen thätigen, göttlichen Verstand gäbe, von dem die Formen ausgehen, wie ihm die Formen der Pflanzen und Thiere, die ja auch alle aus den vier Elementen gebildet werden, zuzuschreiben sind. Ferner[3] „die Sinne haben nicht die Fähigkeit bekommen, das Wesen der Dinge aufzufassen; ihre Fähigkeit beschränkt sich darauf die daran haftenden Zufälligkeiten zu erfassen, aus denen dann der Verstand auf Wesen und Entstehungsgrund schliesst, die Substanz und den Grund erfasst freilich nur der vollständige Verstand, der thätige Verstand bei den Engeln, der erfasst die Gründe und Substanzen an sich ohne der Zufälligkeiten als Mittel zu bedürfen, aber unser Verstand, der auf materiellem Boden ruht, kann die Wahrheit der Dinge nur mittelst der besonderen Fähigkeiten erfassen, die Gott in die Sinne gelegt hat, die den Zufälligkeiten der sinnlich wahrnehmbaren Dinge entsprechen.“ „Eben eine solche Beziehung, wie sie

[1] Vgl. Kaufmann: Geschichte der Attributenlehre p. 203, Anm. 181.

[2] Kusari V. 4, p. 378.

[3] Kusari VI. 3, p. 318—19.

zwischen den Sinnen und den sinnlich wahrnehmbaren Dingen besteht, hat Gott auch zwischen dem innern Sinn und dem nicht sinnlich Wahrnehmbaren geschaffen, und einzelne Menschen auserwählt, denen er ein inneres Auge gegeben, womit sie die Dinge ohne Irrthum sehen, auf dass dann der Verstand davon Schlüsse mache auf das Wesen und die innere Beschaffenheit der Dinge. Wem dieses Auge verliehen worden, der ist in Wahrheit der Sehende.“ Ferner[1]: „Wir haben in uns eine den fünf Sinnen gemeinschaftliche Kraft und das ist die bildende Kraft, sie arbeitet im Wachen, wie im Schlaf. Dann die Kraft, welche das, was das Gemeingefühl gesammelt, zusammengesetzt, trennt, Theilungen unter ihnen vornimmt, ohne ihnen die Formen des Gemeingefühls abzunehmen, und das ist die vorstellende Kraft, die bald wahr, bald falsch, während die bildende Kraft immer wahr ist. Dann die Urtheilskraft, die richtende, welche angiebt, welches Ding man erstreben, welches man vermeiden soll; weder die bildende noch die vorstellende Kraft hat Urtheil und Entscheidung, sondern ein blosses Bild. Dann die behaltende Kraft, welche die wahrgenommenen Dinge in Erinnerung bringt, die behaltende, erinnernde Kraft behält, wovon die Urtheilskraft glaubt. Die vorstellende Kraft heisst so, wenn sich ihrer die Urtheilskraft bedient und wenn sich ihrer das Denken bedient, Urtheilskraft. Die bildende Kraft befindet sich im vordern Theile des Gehirns, die vorstellende (Kraft) im mittlern, die Erinnerung im hintern Theile, die Urtheilskraft im Ganzen, zumeist aber bei der vorstellenden Kraft.“ Ferner[2]: „Es nimmt auch wohl die vernünftige Seele eine Form von der Wahrnehmung an, wenn sie an sich selbst sieht, was in der bildenden, behaltenden Kraft ist, um von der vorstellenden und urtheilenden Kraft benutzt zu

[1] Kusari V. 12, p. 392.
[2] Kusari V. 12, p. 395.

werden, sie findet, dass jene Formen in gewissen Merkmalen miteinander übereinstimmen, in andern von einander abweichen, dass einige dieser Merkmale wesentliche, andere zufällige Formen sind; diese vertheilt sie nun, ordnet sie, bildet Arten und Gattungen, Unterschiede, Eigenthümlichkeiten, Zufälligkeiten, setzt sie nach logischen Grundsätzen zusammen, zieht aus ihnen mit Hülfe des allgemeinen Verstandes, der sie stützt, nützliche Folgerungen." Ferner[1]: „Von den unsichtbaren Sinnen ist das erste das Gemeingefühl; denn was unangenehm und was angenehm ist wird nur durch Erfahrung wahrgenommen und darum musste eine vorstellende Kraft da sein, um die wahrgenommenen Formen festzuhalten und das ist das Gemeingefühl; ferner die erinnernde und die behaltende Kraft, um die von dem Gemeingefühl erfassten Dinge zu behalten, die Vorstellungskraft, um damit was der Erinnerung versagt ist, heran zu bringen und die urtheilende Kraft, um über das ins Klare zu kommen, was die vorstellende Kraft Neues gebracht." Ferner[2]: „Wahr ist es, dass die Forschung uns zur Annahme von Hitze und Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit nöthigt und uns zeigt, dass diesen ersten Qualitäten und deren mittelbaren Gliedern kein Körper entgehen kann, ferner, dass der Verstand die zusammengesetzten Dinge in sie zerlegt, aus ihnen zusammenstellt, sie als von Substanzen getragen hinstellt und sagt: Feuer, Luft, Wasser, Erde, aber nur in der Vorstellung, nur als Kategorien, nicht aber als hätten sie ein vollständiges Dasein ausserhalb des Verstandes und bildeten durch ihre Zusammensetzung alles Seiende." Ferner: „auch die Menschen unterscheiden sich von einander, weil in ihnen die Elemente in verschiedener Mischung vorhanden sind, so richtet sich auch der Verstand nach dieser

---

[1] Kusari V. 12, p. 389.
[2] Kusari V. 14, p. 402.

Verschiedenheit. Ist die rothe Galle vorherrschend, so ist Schnelligkeit und Gewandtheit da, bei schwarzer Galle Ruhe und Bedächtigkeit. Kurz die Temperamente richten sich nach dieser Mischung, bis sich endlich ein Mensch findet mit gleichartiger Mischung, der die Gegensätze der Temperamente in seiner Gewalt hat. Ein solcher Mensch hat ohne Zweifel ein von heftigen Begierden reines Herz, verlangt nach einer über der seinigen stehenden, nach einer göttlichen Stufe, berechnet genau, wie er in angemessener Weise bei seinen Handlungen einzelne Elemente und Temperamente vorwalten lasse, lässt weder dem Zorn, noch der Begierde, noch andern den Willen, sondern bittet seinen Gott um Rath, dass er ihn auf den rechten Weg leite. Auf diesen ergiesst Gott den göttlichen Geist der Prophetie, wenn er dazu geeignet ist, oder bei einer niederen Stufe den Geist des Wissens, dass er ein Frommer und nicht ein Prophet wird." Da die Prophetie nichts ist als eine Verbindung des menschlichen Geistes mit Gott und der Engelswelt. ein seliges Sichverlieren in die Betrachtung Gottes[1]. so kann der Mensch dieses glückliche Gottesschauen schon hier auf Erden geniessen. Das Seelenleben ist nach Jehuda Halevi. gleich Israeli. nicht eine Verbindung mit dem Körper, sondern ein Abstreifen alles Körperlichen und Rückkehr der Seele zur Göttlichkeit, wo sie eine höhere Welt sieht. sich an Engelslicht und göttlicher Rede ergötzt.[2] Auch findet sich in der Auseinandersetzung Jehuda Halevi's die Behauptung, dass manche Attribute Gottes im negativen Sinne zu nehmen seien. Wenn wir von Gott sagen. er ist einig-einzig, so will das nur den Gegensatz, nämlich die Vielheit negiren; ebenso wenn wir sagen, er ist der erste und der letzte, so will das nicht Gott als An-

---

[1] Kusari I. 109—116, p. 63—74.

[2] Kusari I. 103.

fang oder das Ende in einer Reihe bezeichnen, sondern will nur ein Aufhören in der Zeit negiren.

Joseph b. Zadik-Ibn Zadik (geb. um 1150, st. 1248—49).

In seinem Buche der „Mikrokosmus“ sind fast sichere Spuren einer genauen Kenntniss und theilweisen Benutzung der philosophischen Schriften Israeli's zu finden. So lehrt auch Ibn-Zadik, dass die Welt durch die Macht des Schöpfers aus dem Nichts ins Dasein trat, dass aber Gott nicht aus Bedürfniss die Welt geschaffen, da er sich selbst vollkommen genügt, sondern nur aus Güte, Gnade und Weisheit, diese aber kommen nur dem Menschen zu Statten, da die Schöpfung nur seinetwegen erfolgte, um seine Glückseligkeit zu fördern. Der Mensch müsse darum seinen Geist pflegen, Weisheit und Einsicht sich aneignen, weil er nur dadurch im Stande ist dauernder Glückseligkeit theilhaftig zu werden. Diese Glückseligkeit besteht in der Verbindung und Vereinigung der Seele mit dem Urquell, mit dem Allgeiste, und dies ist die Belohnung der Seele, während das Fernbleiben von dieser Verbindung deren Strafe ist. Gleich Israeli darf nach Ibn-Zadik in Hinsicht auf den Schöpfer nicht gefragt werden, was, wie, weswegen, wie beschaffen, wo und wann er sei, denn alle diese Fragen sind nur bei den geschaffenen Dingen, welche eine Ursache haben, zulässig; bei Gott aber, der keine Ursache hat, sondern die Ursache von Allem ist, darf man nur fragen, ob er ist, und dass er ist, offenbart sich in seinen Wirkungen, in seiner Schöpfung, weist doch das Vorhandensein einer Wirkung nothwendig auf das Vorhandensein eines Wirkenden hin. Auch dürfen nach Ibn-Zadik Gott keinerlei Attribute beigelegt werden. Wie sind aber die Menschen zu ihren Aussagen über Gott gelangt? Durch die Betrachtung seiner Handlungen haben sie Eigenschaften an ihm erkannt, und hieraus erklärt sich, dass die Menschen

trotz der Unfassbarkeit Gottes ihn zu beschreiben unternommen haben. Es ist also nur eine Verzeichnung des in der Welt an göttlichen Wirkungen vorhandenen Thatbestandes, was in der Aufstellung seiner Attribute von den Menschen bewirkt wird, ein fortwährendes Umprägen von Handlungen in die Form von Eigenschaften. Auch bezeichnet Ibn-Zadik, gleich Israeli, die vier Elemente Wasser, Feuer, Luft und Erde als den Ursprung und Anfang aller natürlichen Gestaltungen, da ihnen keine andere Gestaltung vorangegangen ist, auf diese ist darum auch der Begriff der Einfachheit anzuwenden.

Abraham Ibn-Daud Halevi (geb. um 1110, st. 1180).

Der in seinem Werke „Emunah Ṛamah“ Religion und Philosophie in Uebereinstimmung zu bringen, Versöhnung und Ausgleichung zwischen denselben zu bewirken bestrebt war, und der zu diesem Zwecke die damals üblichen metaphysischen Untersuchungen anstellte, hierbei aber sich als bedeutender Kenner der arabischen Literatur zeigte, hat sicherlich auch die Schriften Israeli's gekannt. Diese Voraussetzung ist um so begründeter, als sich vielfache gedankliche Berührungspunkte in Ibn-Daud's Emunah Ramah mit den Schriften Israeli's nachweisen lassen. Dies ist schon aus folgenden Stellen zu ersehen. Können Gott Attribute beigelegt werden? Hören wir Ibn-Daud[1]: „Das passendste Prädicat Gottes ist, dass er existirt. Hierauf folgen noch mehrere Prädicate, die jedoch als blosse Negationen keine Vielheit in ihm bedingen.“ Was ist der Zweck der Prophetie? „Es[2] ist unstreitig richtig, dass der Schöpfer gegen alle denkende Wesen gleich gnädig ist, weil aber nur wenige

---

[1] ספר האמונה רמה p. 67.

[2] ibidem p. 91.

wirklich denken, so verordnete seine Allgüte, dass durch einen von ihm auserwählten Mann, welcher der Vermittler ist zwischen ihm und seinen Geschöpfen, diese zur Tugend und Ordnung angeleitet würden"; „die unterste Stufe der Prophetie bilden die wahren Träume, die sich bei vielen Menschen thatsächlich bewähren." Zu welchem Zwecke ist die Körperwelt geschaffen? „Der Schöpfung[1] der Körperwelt lag die Endabsicht zu Grunde, dass sich im Bereiche des Vergänglichen, wo jedes Individuum seine bestimmte Dauer hat, durch Läuterung unkörperliche Wesen heranbilden, die über die Vergänglichkeit erhaben sind, nämlich die durch hohe Weisheit und Tugend vollendungsfähigen Menschenseelen." Woraus sind alle Naturkörper entstanden? „Nach[2] der absoluten Körperform wurde die Form des Wassers, der Luft, des Feuers und der Erde emanirt, womit die Elemente gegeben waren, die sämmtlich Körper sind, und sich nur dadurch unterscheiden, dass dieses Luft, jenes Feuer, dieses Wasser und jenes Erde ist; das Uebereinstimmende in ihnen bildet gleichsam ihre Materie, obschon die Urmaterie eigentlich die Grundlage des absoluten Körpers bildet, denn das absolute Körperliche ist nur scheinbar, aber nicht wirklicher Urstoff der Elemente, da er schon eine Form hat, nämlich den Zusammenhang. Hierauf entstanden die mannigfach zusammengesetzten Naturkörper." Was ist Substanz und was ist Accidenz? Hier fast dieselbe Definition wie bei Israeli: „Substanz[3] heisst ein Wesen, das ausser sich kein anderes Subject zu seiner Existenz nöthig hat. Accidenz dagegen heisst, was an einem Dinge existirt, aber keinen Theil desselben bildet und ausser jenem keinen Bestand hat; „die Sub-

---

[1] ספר האמונה רמה p. 31.

[2] ibidem p. 14.

[3] ibidem p. 6—7.

stanz bedarf keiner Sache, woran sie ist; existirt sie aber an einer Sache, so ist sie als Theil derselben zu erachten"; „das Sein wird prädicirt von Substanz und Accidenz, aber nicht in gleichem Sinne, denn die Existenz der Accidenzen ist mittelbar, sie stützt sich auf die Existenz der Substanzen; darum wird das Sein der Substanz mit grösserem Rechte beigelegt als der Accidenz."

Die hebräische Uebersetzung des ספר היסודות, die Handschriften desselben und deren Verhältniss zu einander.

Mit Abraham Ibn Daud sind wir nun in die Sphäre des bewussten Aristotelismus getreten, wir müssten demnach von Moses Maimonides sprechen, dem Manne, welcher unter seinen Glaubensgenossen dem Aristotelismus zum Siege verhalf, allein dies würde uns zu weit führen[1], wenngleich sich auch bei Maimonides[2], wie auch bei den späteren Religionsphilosophen Berührungen mit den Schriften Israeli's nachweisen lassen. Es genügt erwiesen zu haben, in wie weit in dem Zeitraume von Saadia bis Maimonides, in der eigentlich klassischen Periode der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters, das „Buch über die Elemente" von den Religionsphilosophen dieser Periode gekannt und benutzt wurde und wie

[1] Dies, wie überhaupt die genaue Angabe der Autoren, in deren Werken Spuren einer Benutzung der Schriften Israeli's oder einer blossen Bekanntschaft mit denselben sich nachweisen lassen, behalte ich mir für die Veröffentlichung des liber de elementis vor. Ich verweise hier blos auf Ahron b. Elias System der Religionsphilosophie (ed. Delitzsch), da wird Israeli vielfach benutzt.

[2] Vgl. oben p. 41.

sehr demnach die Erweiterung unserer Einsicht in die Erscheinungen der jüdisch-mittelalterlichen Religionsphilosophie auf das Innigste mit der Kenntniss dieses Buches zusammenhängt. Diese Kenntniss ist uns aber zumeist durch die hebräische Uebersetzung desselben vermittelt worden. Denn nur in dieser Uebersetzung hat es für die jüdische Religionsphilosophie die Bedeutung einer geschätzten, weit verbreiteten Quellenschrift angenommen. Bezeichnend für die grosse Verbreitung, welche diese Schrift in ihrer hebräischen Uebersetzung erfahren hat, ist der verhältnissmässige Reichthum an Handschriften derselben. Diese befinden sich:

I in Breslau[1] cod. Saraval 19 in der dortigen Bibliothek des jüdisch-theologischen Seminars.

I in Leyden[2] cod. Warner 13 in der dortigen Universitäts-Bibliothek.

I in München[3] cod. Hebr. 43 in der dortigen kgl. Hofbibliothek.

II in Oxford[4] cod. Hunt. 576 und cod. Mich. 600 der Bodlejana.

---

[1] Diesen Cod. habe ich mir noch während meiner Studienzeit in Breslau abgeschrieben.

[2] Diesen Cod. habe ich mir während meiner Studienzeit in Breslau auf diplomatischem Wege durch die freundliche Vermittelung des damaligen Ober-Präsidenten der Provinz Schlesien verschafft. Auch diesen Cod. habe ich mir vollständig abgeschrieben.

[3] Diesen Cod. verschaffte ich mir in derselben Weise, wie den Cod. Leyden und habe denselben vollständig abgeschrieben.

[4] Durch die Güte des Herrn Dr. Adolf Neubauer, Bibliothekar in Oxford, bekam ich einige Excerpte aus diesen Codices zugeschickt.

II in Paris[1] cod. Hebr. 325 und cod. 390 in der dortigen Nationalbibliothek.

III in Parma[2] cod. de Rossi 207, 423 und 771.

I in Petersburg[3] cod. 109.

I in Rom cod. Urb. 53 im Vatican.

Diese codices sind zumeist Abschriften der beiden codices Leyden und München. Mit cod. München sind identisch die codices Oxford und Parma 423 bis auf einige Varianten. Ferner sind vollständig identisch cod. Breslau, cod. Paris 325 und cod. Parma 207. Diese zwei codices Breslau und Paris scheinen blosse Abschriften von cod. Parma zu sein. Nur dieses ist complet, die andern sind defect. Im cod. Paris fehlt die Einleitung von Abraham b. Chasdai, die sich im codex Parma findet. Der Abschreiber hat diese Einleitung wahrscheinlich absichtlich weggelassen. Im cod. Breslau fehlt auch die Einleitung, ausserdem noch fast die Hälfte des ersten Theiles.[4] Wir haben es demnach nur mit einer Handschrift nämlich mit cod. Parma 207 zu thun. Aber auch dieser cod. giebt keine selbständige Uebersetzung. Dieser ist auch wörtlich abgeschrieben zum Theil aus cod. Leyden

---

[1] Diesen Cod. 325 liess mir vom Herrn Adelmann in Paris mein theurer Freund, der hochbegabte, ausgezeichnete Gelehrte, Dr. David Kaufman, Professor an der Landesrabbinerschule in Budapest, zum Theil abschreiben, später bekam ich eine vollständige Abschrift durch meinen theuren, hochverehrten Schwiegervater, den rühmlichst bekannten Gelehrten S. J. Halberstam in Bielitz, Oesterreich-Schlesien.

[2] Excerpte aus diesen Codd. hat mir mit gewohntem Entgegenkommen Abb. Cav. Pietro Perreau in Parma mitgetheilt.

[3] Durch Harkavy in Petersburg sind mir einige Excerpte übermittelt worden.

[4] Dieser Theil ist nur medicinischen Inhalts, darum scheint ihn der Abschreiber absichtlich weggelassen zu haben.

und zum Theil aus cod. München. Nur hin und wieder kommen einige Wörter vor, die weder im cod. Leyden noch im cod. München zu finden sind, die also der Abschreiber selbständig eingeschoben hat. Wir haben somit nur zwei verschiedene hebräische Uebersetzungen vom ספר היסודות nämlich cod. Leyden und cod. München. Wohl haben diese beiden Handschriften ein und dieselbe, wörtlich übereinstimmende Einleitung von Abraham b. Chasdai, der sich in dieser seiner Einleitung[1] als den Uebersetzer des ספר היסודות nennt, aber die Uebersetzungen beider codices können durchaus nicht von einem Uebersetzer, etwa von Abraham b. Chasdai, wie angegeben, herrühren, da die Sprache beider codices grundverschieden von einander ist. Die Sprache im cod. Leyden ist ein älteres Hebräisch, etwas schwerfällig, von gedrängter Kürze. Die Sprache im cod. München hingegen ist ein neueres Hebräisch und verständlicher, zuweilen eleganter und an vielen Stellen bei weitem ausführlicher als cod. Leyden. Die beiden codices Leyden und München enthalten demnach nicht eine, sondern zwei Uebersetzungen.[2]

---

[1] Vgl. oben p. 7, Anm. 2.

[2] Cod. München schliesst mit folgenden Worten: נשלם ספר היכולות מהפילוסוף רבי שלמה שרגי זלה"ה סליק. Mit diesem ר' שלמה שרגי hat es folgende Bewandtniss. Cod. München 43 enthält zuerst ר' יהודא שרגי . . . תורי זהב, welches aber identisch ist mit מוסרי הפילוסופים von ר' יהודא חריזי also שרגי = חריזי, wie dieses Steinschneider nachgewiesen in „המזכיר“ VII, 68, wo er noch hinzufügt: die Schlussformel des unwissenden Abschreibers bezieht sich auf das erste in diesem cod. befindliche Fragment תורי זהב beginnend: אמר יהודא בר שלמה הספרדי ז"ל בן שרגי . . . . der Abschreiber hat alles zusammengefasst. Bl. 45 nennt Isaak b. Salomo ספרדי — יכולת für יסודות gesetzt, weil in מוסרי von solchen die Rede ist.

Die hebräischen Uebersetzer des ספר היסודות.

Da Abraham b. Chasdai sich als Uebersetzer des ספר היסודות ausdrücklich nennt, haben wir nur zu ermitteln, wer noch dieses Buch hebräisch übersetzt hat. Die Vermuthung liegt nahe, dass dies Mose Ibn Tibbon, der hervorragende Uebersetzer medicinischer und philosophischer Schriften war. Dies ergiebt sich aus Folgendem:

Das liber viaticum wurde schon in ältern Werken Isaak Israeli beigelegt.[1] So findet sich in Opera Isaaci (fol. 144—177) an der Spitze die Bemerkung des Editors: „Viaticum Isaaci in septem partitum libros, quod Constantinus Africanus latinum fecit (ut pleraque alia ipsius opera) sibique id arragare non erubuit.“ Dieses Buch ist von einem Anonymus aus dem Lateinischen ins Hebräische unter dem Titel יאיר נתיב übersetzt worden. Dieser Anonymus legt auch dieses Buch Israeli bei, nennt ihn ausdrücklich als Autor. Dieses Viaticum wurde aber auch von Mose Ibn Tibbon aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt. So giebt dies Steinschneider[2] mit folgenden Worten an[3]: „Eine hebräische Uebersetzung des

---

[1] Vgl. Steinschneider in Virchow's Archiv Bd. 38, p. 334, Anm. 5 b. Dort beweist Steinschneider, dass diese Schrift fälschlich Israeli beigelegt wurde, aber jedenfalls als der Autor dieser Schrift allgemein bezeichnet, und dafür auch gehalten wurde.

[2] Vgl. Virchow's Archiv für pathologische Anatomie und Physiologie. Bd. 37, p. 369.

[3] Ich gebe diese Stelle wörtlich wieder, da aus derselben der Beweis dafür, dass Mose Ibn Tibbon auch „das Buch über die Elemente“ aller Wahrscheinlichkeit nach übersetzt hat, sich erbringen lässt.

„Viaticum" mit dem symbolischen Titel: Jair Netib (beleuchtend den Pfad) (nach Job 41, 24) ist schon im Catal. l. h. p. 1124 als eine ältere aus dem Lateinischen geflossene bezeichnet, welche als Autor Isaak Israeli, aber den lateinischen Uebersetzer nicht beim Namen nennt; also legte man das Buch schon um 1200 dem Isaak bei, wie es auch der zweifelhafte Commentator Gerard thut. Erst im Jahre 1259 übersetzte Mose Ibn Tibbon das Werk aus dem Arabischen u. d. T.: Zedat ha-Derachim (d. h. wörtlich „Vorrath der Wege"). In der Vorrede (H. S. Bodl. bei Uri 413) bemerkt er, dass er der Ehre des ersten (frühern) „Uebersetzers" nicht zu nahe treten wolle. Der Uebersetzer „in die Sprache der Nationen" (d. h. ins Lat.) habe an vielen Stellen gekürzt, das Deutliche verdunkelt, das Offene versteckt, die Dinge und Vorschriften verwechselt, die Angabe des Nutzens und der Wirkung, sowie der Beschaffenheit und Bereitungsweise gekürzt, das Gewicht vermehrt oder vermindert, einige Mittel weggelassen, das Verbundene getrennt, das Getrennte verbunden; alles dies sei nicht dem Uebersetzer ins Hebräische zur Last zu legen; jedoch habe dieser die meisten Namen der Krankheiten in der fremden Terminologie gegeben, welche nur der Fachkundige versteht." Hieraus ist nun zu ersehen, dass Mose Ibn Tibbon an die Uebersetzung einer Schrift ging, welche Israeli beigelegt wurde, und dass er bemüht war selbst bereits Uebersetztes nochmals ins Hebräische ausführlich, verständlich, nicht in gedrängter Kürze zu übersetzen. Vergleicht man nun die Uebersetzung beider codices, so finden sich im cod. München die Merkmale, die Mose Ibn Tibbon für seine Uebersetzung des Zedat ha-Derachim angegeben, und die ihn darum als den Uebersetzer des ספר היסודות erkennen lassen. Es ist auch nicht unwahrscheinlich, dass Ibn Tibbon bei seiner Uebersetzung die Chasdai'sche Uebersetzung dieses

Buches vor sich hatte[1] und vielleicht auch Chasdai als den ersten Uebersetzer nannte, wodurch ein späterer Abschreiber irrthümlich geglaubt haben mag, dass nur Abraham b. Chasdai das ספר היסודות übersetzte und darum dessen vollständige Einleitung dem cod. München beifügte. Es hat somit Mose Ibn Tibbon, indem er das ספר היסודות übersetzte, vollführt was sein Vater Samuel ibn Tibbon beabsichtigte, aber auf Maimonides Anrathen die hebräische Uebersetzung des ספר היסודות unterliess.[2]

Die Hülfsmittel zur Feststellung des hebräischen Textes des ספר היסודות.

Die Leydner Handschrift gibt den diesem Buche zu Grunde gelegten Text. Dieser Handschrift gab ich den Vorzug, weil sie, der Sprache nach zu urtheilen, älter als die Münchener Handschrift ist. Letztere benutzte ich blos als Hülfsmittel zur Feststellung des Textes. Nur wo dieser sich

---

[1] Diese Vermuthung drängt sich einem beim Vergleich der Varianten beider codices auf. Man empfängt den Eindruck, als ob der Uebersetzer des cod. M. sich principiell anderer Ausdrücke bediente, als der Uebersetzer des cod. L. Findet sich z. B. im cod. L. der Ausdruck: לא יתכן, so hat cod. M.: אי אפשר; hat hingegen cod. L.: אי אפשר, so hat cod. M.: לא יתכן. Hat cod. L.: גשם, so hat cod. M.: גוף und eben so umgekehrt hat cod. L. גבול, so hat cod. M. גדר; hat cod. L. ענין, so hat cod. M. דבר, hat cod. L. תחלה, so hat cod. M. ראשית. Ibn Tibbon sucht demnach principiell ein anderes Wort als im cod. L. zu geben. Die Terminologie Ibn Tibbon's in seinen andern Uebersetzungen beweist darum nichts gegen die obige Annahme, weil er principiell anderer Wörter sich bedient, als die im cod. L. zu finden sind.

[2] Vgl. oben p. 46.

lücken- und fehlerhaft zeigte, was häufig der Fall war, suchte ich zu ergänzen oder zu berichtigen. Dies wurde mir zumeist ermöglicht durch Constantinus' lateinische Uebersetzung.[1] Diese ist aus dem Arabischen erfolgt und durch eine zu genaue wörtliche Wiedergabe des Originals wohl zuweilen unverständlich, darum aber gerade für die Herstellung des Textes besonders nützlich. Dieser Umstand bestimmte mich die lateinische Uebersetzung in meinen Anmerkungen zum Texte stellenweise wörtlich wiederzugeben.[2] Ferner ergänzte und berichtigte ich nach cod. München und zuweilen auch nach cod. Breslau. Diese Ergänzungen und Berichtigungen habe ich im Texte in Klammern und die Quellen für dieselben in den Anmerkungen angegeben. Zur kürzern Bezeichnung der Handschriften habe ich mich der folgenden Buchstaben bedient:

B. = cod. Breslau
C. = cod. Constantinus
L. = cod. Leyden
M. = cod. München
O. = cod. Oxford
Ps. = cod. Paris
P. = cod. Parma
Pet. = cod. Petersburg

Codex Paris und cod. Parma gab ich jedoch nur selten an,

---

[1] Vgl. oben p. 27.

[2] Auch der Umstand, dass die lateinische Uebersetzung fast nur noch vereinzelt und sehr selten zu finden ist, bestimmte mich nicht blos auf die Wiedergabe jenes Wortes aus der lateinischen Uebersetzung, welches ich zur Herstellung des Textes nöthig hatte, zu beschränken, sondern die ganze Stelle in den Anmerkungen zum hebräischen Texte des ספר היסודות wiederzugeben.

weil sie mit cod. B. identisch sind.[1] Dasselbe Motiv bestimmte mich nur cod. M. als Quelle für meine Emendationen im Texte in den Anmerkungen zu denselben anzugeben und nicht die codices O. und P. 423, da dieselben identisch mit cod. M.[2] Mögen aber auch diese, wie auch die anderen bereits angegebenen codices blosse Abschriften der beiden cod. L. und M. sein, so kann immerhin als Beweis des hohen Grades, in dem „das Buch über die Elemente“ die Aufmerksamkeit grosser Leserkreise auf sich gezogen haben müsse, die Thatsache gelten, dass so viele Abschriften dieser cod. gemacht wurden. Diese Aufmerksamkeit ist aber zum Theil auch darauf zurückzuführen, dass Männer von hoher Bedeutung, die aus der Literatur der Araber nur wichtige und verbreitete Werke gefeierter Autoren übersetzten, erkannten wie nützlich es sei, „das Buch über die Elemente“ ins Hebräische zu übersetzen. Auch der Umstand, dass diese Schrift gefeierte griechische Autoren anführt und deren philosophische Gedanken ausführlich erörtert, mag wohl viel zur Verbreitung derselben beigetragen haben.

---

[1] Vgl. oben p. 77.

[2] Vgl. oben p. 77. Cod. M. hat mir darum ausschliesslich bei der Diorthose des Textes als Grundlage gedient.

Seite	Anm.	Zeile	statt	lies
מט	6	1	Vgl. 317 Z. 7 unten	Vgl. S. מג Z. 8
"	7	2	eorpura	corpora
נ	4	1	cis	eis
נא	5	2	expesitionibus	expositionibus
נג	3	9	cam	eam
"	"	11	sense	sensu
"	4	1	Anm. 4	Anm. 3
"	5	1	Anm. 4	Anm. 3
"	6	1	Anm. 4	Anm. 3
"	7	1	Anm. 4	Anm. 3
נד	8	2	faccreque	facereque
נה	4	1	3 S. 299 L.	3 L.
נו	1	2	Anm. 1	Anm. 5
"	5	2	cum	eum
נז	5	1	Anm. 2	Anm. 4
"	6	1	Anm. 2	Anm. 4
נח	1	8	vera eundiae	veracundiae
ס	2	2	s.	ut
סא	2	1	conversia	conversus
סג	4	2	allevicatur	alleviatur
סד	10	1	Z. 8' und Z. 5 u. 4	Z. 6 und Z. 8 u. 5

Errata.

Seite	Anm.	Zeile	statt	lies
ח	2	3	Vgl. p.	Vgl. S.
"	4	6	Homoioteeuton	homoioteleuton
"	"	"	weiter p.	weiter S.
ו	1	2	weitere p.	weiter S. מא Z. 3 oben
"	3	3	ibus	libus
"	6	1	wird p.	wird S.
ז	1	1	p.	S.
י	3	4	aur	nur הנקי
יא	1	1	p.	S.
"	"	2	p.	S.
יב	1	3	de finition	definition
טו	1	1	p.	S.
יז	1	1	bis	bis S. לח Z. 12
יט	2	2	imiversalter	universaliter
"	4	2	vineat	vincat
"	"	1	evaeuet	evacuet
כ	1	2	viearium	vicarium
כב	3	1	eum	cum
"	7	2	aentum	acutum
כד	3	2	n die	in die
כח	2	2	Hoimoiftelenton	homoiotelenton
"	6	2	eum	cum
כז	5	2	eutis	cutis
לד	1	1	risibelitas	risibilitas
"	"	6	S. 335 Z. 3.	S. לב Z. 15
"	"	7	Zeichen	Lachen
לו	1	3	diveisitatis	diversitatis
לט	1	1	en	ex
"	3	1	Anm. 4	Anm. 2.
מ	5	5	ἐϭτὶ μόρῖον	ἐϭτι μόρίον
מג	3	4	א״ל	א״ל s. S. מט Z. 3 unten
מד	4	1	L. d.	L. d. Vgl. hier Z. 4 unten u. S. מג Z. 5 unten
מט	I	1	hae	hac

ויתברך עלוי רב ורם ברוך הוא [1]

קה[ו] ספר יקר חמודות בחדר לבו
מזמות קדמו פניו כעבד את פני רבו
והוא מוצב עלי ארץ ועלי עבים ישו רכבו
כסלם מלאכי אל שם והם עולים ויורדים בו

נשלם [2] ספר יסודות ליצחק הישראלי תהלה לאל והודות.

---

1) Ps. fügt noch Folgendes hinzu ברוך אל חי העוזר המחוקק אמן לאטי.

2) M.: נשלם ספר היכולות מהפילוסוף רבי שלמה שרני זלה"ה סליק. Mit diesem ר' שלמה שרני hat es folgende Bewandniss. cod. M. 43 enthält zuerst: תורי זהב....ר' יהודא שרני, welches aber identisch ist mit מוסרי הפילוסופים von ר' יהודה חריזי, also שרני = חריזי; wie dieses Steinschneider nachgewiesen in "המזכיר", VIII. 68, wo er noch hinzufügt: Die Schlussformel des unwissenden Abschreibers bezieht sich auf das erste in diesem cod. befindliche Fragment תורי זהב beginnend:.....אמר יהודה בר שלמה הספרדי ז"ל בן שרני Der Abschreiber hat alles zusammengefasst. — Bl. 45 nennt Isak b. Salomo ספרדי — יכולת für יסודות gesetzt, weil in מוסרי von solchen die Rede ist.

שהי׳ [אע״פ שהם שלמות האחדים [1] אמנם הם ראשית העשרות כמו שאחד ראשית האחדים והמאה ראשית המאות והאלף ראשית לאלפים ואם יאמר שהעשרה אינם ראשית העשרות מפני שהם עשרה אלא בעבור שהוא אחד מעשרות כמו שאחד אחד מהאחדים וממה שיורה על זה שאנו מוצאים האדם כשיתחיל מן האחד [וכפלו [2] יעלה ממנו תמיד עד הגיע אל הי׳ ואחר יעמוד ואם רצה למנות העשרות יתחיל בעשרה וישים אותם [אחד [3] להם ויעלה מעשרה לעשרה עד שיגיע למאה נשיב מאמרך קיימת הטעות עליך כי אתה אמרת שהאדם כשיתחיל במספר מהאחד יעלה גם עלה עד שיגיע אל התשעה אחר כן יתחיל בחשבון מהעשרה עד התשעים ואחר [כן [4] יתהיל לחשוב ממאה עד תשע מאות אם כן אין העשרה שלימות המספר אבל הם ראש העשרות שמכח דברך נראה שהעשרה בערכם אל האחדים הם שלימות האחדים ובערכם אל העשרות הם פחות ממספר עשרות אם כן הם בערך אל האחדים [אינם [5] יסוד להם לפי שהם שלימות האחדים ובערך אל העשרות הם יסוד להם לפי שהם פחות מהעשרות אם כן הם יסוד לא יסוד יחד וזה מבואר השקר והצד [השני [6] שהיסוד כמו שביארנו ממאמר הפילוסוף הוא ראש ההווית על דרך האמת אחר שלא קדמהו דבר שיתהווה ממנו והעשרה הם מתהוים מאחדים אחר שאינם אלא כפלי האחדים עשרה פעמים אם כן האחדים הם סבתם ועלתם הראשונה וכפלי האחדים עשרה פעמים הם צורתם ושלימותם הנה נא סרו מהיותם יסוד בלי ספק ודע זה והתבונן בו ישתבח יסוד הכל אשר מאור כבודו השפיע על הכל יתרומם ויתעלה

---

1) M., C.: quare quamvis est complementum numerorum tamen complementum est centenariorum et mille millenariorum B., L. d.

2) B., M., C.: cum incipit ab uno et multiplicat ipm. L. d.

3) B., M., C.: incipiet a decem et faciet ips unum eis L. d.

4) B., M., C.: deinde L. d.

5) M., C.: elementum non est eorum B., L. d.

6) M., C. nodus vero secundus est B., L.: השלישי.

אינם אחד [תשובה[1]] על מי שאמר שהיסודות פחותים או הם יותר מארבעה מהם מי שאמר שהם ב׳ והם הבורא ית׳ והיסוד[2]) הפשוט ומהם מי שאמר שהם ג׳ והם היסוד הפשוט והצורה והתנועה ומהם מי שאמר שהם ששה והם הד׳ יסודות והחיבור והפירוד ומהם מי שאמר שהם י׳ לפי שכלל הי׳ הוא [סוף המספר[3]] ושלמותו ואולם האומרים שהם שנים והם הבורא ית׳ והיסוד הפשוט או [האומרים שהם ג[4]] והם היסוד הפשוט והצורה והתנועה אין ספק [שטעות[5]] השינם בעבור [השמות[6]] שהם קראו התחלות יסודות ויש הפרש גדול בין ההתחלות והיסודות שהיסודות ישתנו ויפרדו מצורתם ויעתקו אל צורה המתהווה מהם ויהיה נמצאים במתהווה מהם בכח וההתחלות אינם כן לפי שהם אינם חלקים למתהווה מהם ולא נמצאים בו ואי איפשר שיהיו יסודות מבלי שיתרכבו ויקבלו האיכויות וישובו אחרי כן יסודות. ואולם מי שאמר שהם ששה ואמר שהם היסודות הד׳ והחבור והפירוד זה מבואר ההפסד משני פנים הא׳ שהחיבור והפירוד אינם גופם כל שכן שיהיו יסודות לגופים והב׳ שהחבור והפירוד הם שני עניינים למחובר ולמפורד והעניינים הם מקרים ומן השקר שיהיה מקרה נפסק יסוד לעצם קיים ואולם מי שאמר שהם מכפר הי׳ הנזכרים בעבור שהעשרה שלימות כל מספר מאמרו כמו כן מבואר ההפסד משני פנים הא׳ שהי׳ אינם כלל החשבון [על האמת[7]]

---

1) B., M., C.: in contradicendo illis qui dicunt L.; נשוב.

2) C.: alii dixerunt ut sunt duo et sunt creator gloriosus et materia M.: והחומר הראשון so übers. יסוד פשוט C. materia. M.: חומר הראשון auch in folgendem.

3) C.: alii sunt qui dixerunt ut ipsa sunt summa denarii quare ipse est complementum numeri et perfectio ejus. B. d. M.: יסוד המספר. L.: יסוד המבין.

4) M., C.: et qui dixerunt ut sunt tria B., L. d.

5) C.: et qui dixerunt ut sunt tria et sunt materia et forma et motus consecutus est error eos propter nomina ips vero nominant pricipia elementa. M.: שהתנועה. L.: שתנועות.

6) M., C. s. Anm. 5) B., L., d.

7) M., C.: unus eorum est quoniam denarius non est summa numeri secundum veritatem B., L. d.

נעדרו מהם העצמות וכל הדומה להם מדבר קשה למניעות הוויתם מהאש לרוב קלותו ודקותו ונעדרו כמו כן הדם והמרה השחורה ולבנה ואלו יתכן כמו כן נעדרו מהם הכח המעכל והמעמיד והדוחה מפני שכח המעכל חם ולח והמעמיד [קר [1] ויבש והדוחה קר ולח ומן הנמנע שיתהווה זה מטבע נפרד חם ויבש וכמו כן אלו היה נופות בני אדם [2]) מתהוות מהארץ לבד נעדרו מהם הדם ושאר הליחות והמרה הירוקה ואלו היה איפשר נעדרו גם כן כח המושך והדוחה והמעכל למניעות זה הפועל מטבע קר ויבש ואלו היה גופי בני אדם מתהווים מהרוח [לבד [3] נעדרו העצמות וכל הדבר הקשה ולא היה איפשר שיהיה בהם הכח המושך והעוצר והדוחה למניעת הוויה זה מהרוח ללהותו ואלו היו גופות בני אדם מתהוות מהמים לבד נעדרו שאר האיברים הקשים והעבים החזקים ונעדרו כמו כן כח המושך והמעמיד והמעכל למניעות היות זה מהמים להזכו וקרותו ולהותו ואם יאמר אני לא אמרתי שהגופות מתהוות מהאש מאמר מוהלט אבל אני אמרתי שהאש כשיתעבה ישוב רוח וכשיוסיף בענין זה ישוב מים וכשיהיה בתכלית הקושי ישוב ארץ וכשיעתקו אל האיכויות הד׳ נתהוו מהם גופות בני אדם נשיב מאמרך זה יפסד משני פנים הא׳ מהם הודעתך שהגופות מתהוות מהיסודות [4]) הד׳ והב׳ כי מאמרך שהאש כשיתעבה ישוב רוח מה שיתהייב [ההתפעלות בהעתק מצורתה [5] וכשיהיה מתפעל יצטרך בהכרח אל פועל ומניע שיוציאהו מהקלות הטבעי אל הקושי המקרי והנכרי ודי בזה מה שיסור מהיסוד [שם [6] האחדות לפי שהמניע והמתנועע

---

1) B., M., C.: et retentiva frigiditas et siccitas L.: חם.

2) C.: et ergo si corpora animalium essent generata ex terra M.: בעלי חיים.

3) M., C.: et si essent corpora animalium generata ex aere tamen L. d.

4) C.: unus est confessio tua ut corpora generantur ex materiis quattuor et secundus est quoniam in sermone tuo ignis cum inspissatur fit aer est ut facit necessarium ut sit ei passio et cum sit passio.

5) M. C. s. Anm. 4). B., L.: ההעתק.

6) M. C.: ut removet ab elemento nomen unum B., L. d.

והמינים הם נכנסים תחת ידיעה ידועים אצל השכל והאישים אינם נימנים ולא מוגבלים אצל השכל ועל כן לא הקרו עליהם הפילוסופים נשיב שהפילוסוף כשאמר שהמינים נמנים מוגבלים אצל השכל אמנם רמז אל הגבולים הכוללים אותם המבארים טבעם הנמצאים בכל אחד מאישיו ולא רצה לומר שהמין דבר קיים עומד וישהיו ממנו האישים וכל אחד מהמינים הוא נכנס תחת ידיעה ונודע אצל השכל בגבולו המודיע טבעו והאישים אינם [ידועים[1]] ולא נכנסים תחת רשות [הידיעה[2]] לאיפשרות [הריבוי[3]] בם ומה שיצא מהם אל ההויה הוא מקבל שם מינו וגבולו לא בעבור שמה שיצא מהם אל ההויה מוסיף במין ומה שלא יצא הוא חסר מהמין לפי שהמין כבר שלם ועמד מהותו וגבולו המבאר טבעו אצל[4]) השכל אם כן כבר קמו המופתים שהמין אינו יסוד לפי שהיסוד הוא דבר עומד תשתנה ותפרד צורתו ותעתק אל צורה המתהווה ממנו וטבעו והמין אינו עוזב טבעו ועצמו לפי שהוא כולל אישיו[5]) תמיד יתן להם שמו וגבולו ואולם מי שאמר שהיסוד אחד בעל תכלית[6]) מתנועע ואמר שהוא אש[7]) לבד או רוח לבד או מים לבד או ארץ לבד מאמרו מבואר ההפסד מפני שאלו היה גופות האדם מאש לבד[8])

---

1) B., M., C.: individua vero sunt ignorata et non comprehensa propter possibilitatem additionis in eis. L.: יודעים

2) B., M., C.; s. Anm. 1) so übersetzt auch C.: ולא נכנסים תחת רשות הידיעה et non comprehensa L. d.

3) B., C. s. Anm. 2). M.: התוספות L.: הרטי.

4) B., M., C.: et constitit ejus essentia et definitio enunciativa naturae ejus apud intellectum. L.: אצל הטבע השכל.

5) M.: אישיו הם פרטיו.

6) M., C.: si autem dicunt ut elementum est unum finitum. B., L.: תכלית לא.

7) B., M., C.: et aestimant ut sit ignis L.: אשו.

8) C.: nam si corpora hominis essent generata ex igne tamen privarentur nervi et ossa et cartilagines et q sunt eis similia propter prohibitiones generationis illorum ex igne M.: הלא בחסרו הדם והמרה שחורה והליחה והנשמות והעצבים וכל הדומה להם מדבר רק קשה.

והיה יסוד לא היה [האישים [1]] נכנסים בגבול היסודות לפי שהם בלתי המין והמין הוא היסוד אם כן הדבר בטל שיהיה היסוד אחד במין ואישיו רבים מפני שהאישים יוצאים מכלל היסודות ואם תאמר אולם אחרי המין ארצה לומר האישים מצד שהוא קבוצם וכללם [והוא [2]] זולתם בהפרדם והתרחקם כמו שיאמר [שה[3]]עשרה הם כלל האחדים והם זולתם בהפרדם והתרחקם נשיב ואחר שהמין הוא אצלך כלל האישים וקיבוצם והוא בעצמו בעל תכלית נכנס תחת ידיעה [4]) אם כן יהיו האישים [5]) גם כן בכלל נכנסים תחת ידיעה ובעלי תכלית לפי שאין [המין [6]] זולתי כלל האישים וכן האישים כשיהיה בכללם הם המין והם בעצמם אינו בעל תכלית ולא נכנסים תחת ידיעה יהיה המין כמו כן לא בעל תכלית ולא נכנס תחת ידיעה אחר שאיננו אלא כללם ואלו היה אפשר זה היה כל אחד מהמין וכלל האישים בעלי תכלית ולא בעלי תכלית יחד וזה שקר גמור ואם יאמר אני אמנם אמרתי שהאישים אינם בעלי תכלית לאפשרות התוספת בם תמיד נשיב ומה תאמר במה שהוא עתיד [7]) לצאת אל ההוויה תמיד האם הוא נכנס במין מקבל שמו וגבולו או ייצא ממנו בלי מתקבל שמו וגבולו ואם תאמר שהוא יוצא ממנו הייבת לומר שיש מהאישים מה שאינו נכנס במין ובטל שיהיה המין לאישיו ואם תאמר שמה שהוא עתיד לצאת אל ההוויה ממה שלא יצא עדיין הוא נכנס במין ומקבל שמו וגבולו חייבת אפשרות התוספת במין תמיד והיה לא בעל תכלית ובזה יש הילוף למאמר בעל הגיון ואם הוא הפך השאלה עלינו ואמר הלא מאמר בעל הגיון שהסוגים

---

1) B., M., C. s. S. עא Anm. 6) L.: האנשים.

2) B., M., C.: si dixerit quia non dico ut species est individua ex parte qua ipsa est summa et universalitas ipsorum et non est ea apud divisionem ipsarum et separationem sicut dicimus denarius est summa unitatum et universalitas ipsarum et est non ipse apud separationem et diversionem ipsarum L.: כפי.

3) B., M., C. s. S. עא Anm. 6) L.: שהם.

4) M.: ידיעה בחכמה.

5) M.: האישים והם הפרטים.

6) B., M.

7) M.: עתיד שתקוה תמיד יציאתו.

נפסקו הטבעיות ונתבטל הטבע והראות יעיד בהפך זה לפי שהטבעיות נראות מושנות ואם יאמר אולם אני רציתי באמרי שהיסוד אחד בלי מתנועע יכולת הבורא ית׳ שיכולת הבורא אינו מתנועע במין ממיני התנועות אחר שהתנועות כמו שביארנו לא יסורו מהיות אם בעצם כמו שתי תנועות ההוויה וההפסד או בכמות כמו שתי תנועות הרבוי והחסרון או [באיכות [1]] כמו שתי תנועות השינוי וההעתק במקומות והתנועות אינם משיגות לבורא ית׳ אם כן כח הבורא בלי מתנועע [והיסוד אינו מתנועע [2]] נשי״ב כבר השבנו בזה פעמים רבות מה שיש בו די והבאנו על זה מהמופתים האמתיים וביארנו שהיסוד הוא מה שנבדל מצורתו ונעתק אל צורת המתהווה ממנו והיה נמצא במתהווה ממנו בכח ולא בפועל וכבר נתעלה בוראנו מזה עלוי רב שהשינוי והתמורה לא ישיגוהו אחר שאין לו צורה שיעתק ממנה ויתואר בזולתה ולא [אל [3]] הטבעים שיסור מהם [ויעתק [4]] אל הפכם ואין כה לו ית׳ נמצא בדבר מן הדברים אלא על דרך היצירה והרושם שרושומותיו נמצא בפעולותיו הנה התבאר שכח הבורא ית׳ אינו יסוד אלא שהוא בורא הדברים ומוציאם מאין ליש [ומלא דבר [5]] ואולם מי שאמר שהיסוד אחד בעל תכלית במין ואין לו תכלית באישיו יאמר לו לא ימנע המין מהיות אם הוא האישים או לא האישים ואם היה הוא האישים והיה בעל תכלית יהיה האישים מצד שהם [הווים [6]] בעלי תכלית ואם היה לא האישים

---

1) B., M., C.: aut in qualitate sicut motus alterationis et permutationis in locis. L.: בכמות.

2) B., M., C.: potentia igitur creatoris est immobilis et elementum est immobile L., d.

3) B., M.: et sublevatur creator gloriosus ob et excelsus hoc plurimum quoniam alteratio et corruptio non consequuntur ipsum cum ipsi sublimi et gloriosi non sit forma a qua permutetur et figuretur alia neque a quibus removeatur et permutetur ad diversam ab eis M.: ולא טבע וסור ממנו. L.: ולא כן.

4) B., M., C.: s. Anm. 3) L.: וימזרו.

5) B., M., C.: quoniam ipsa creat res et movat eas ex nihilo L.: לא מדבר.

6) M., C.: si ergo ipsa est individna et est finita sunt individua unde fiunt etiam ipsa finita et si ipsa non est iudividua et est elementum non sunt individua.... B.: שהם והוא L. d.

הגשמי כמו הראות והשמע והטעם והדומה להם ואולם באדם בעבור שיש בו עם שתי הנפשות הבהמית [הנפש [1]] המדברת נתחברו בו עם המזון והגידול והתנועה וההוש הגשמי החוש הרוחני והדרישה והחקירה וההכרה ולכן הוא מצווה ומוזהר [כ[2]]גמול ועונש ואם תאמר אני לא אומר שהיסוד אע"פ שהוא אחד שיהיה מתנועע ומתפעל אבל אני אומר שהוא אחד לא מתנועע ולא מתפעל נשיב שזה הדבר הוא מבואר יותר ההפסד מן הראשון וזה לשני פנים האחד מה שאמרנו תחלה וביארנו שהכאב הוא העתק הדבר הטבעי אל לא טבעי ולא ימלט כל דבר נעתק משני דברים פועל ומתפעל כדי שתהיה מן הפועל [הפעולה [3]] ומההתפעל ההוש בכאב ואם נאדר ממנו אחד משני דברים אלו כלומר החוש וההתפעלות לא יהיה שם כאב כלל ונקח ראיה על זה מהגופים דעליונם והגופים המחצבים שהגופים העליונים הם בעלי היש אלא שאינם מתפעלים ולא נעתק[ים] מטבעם ועצמם ועל כן לא יכאבו ואולם הגופים המחצביים הם מתפעלים אלא שאין להם הרגש בהתפעלות ועל כן לא יכאבו ואם כן נתחייב לכאב חיוב גמור להרגש ולהתפעלות יחד והצד השני שהיסוד אלו היה בלי מתנועע לא היתה הוית ההווית ממנו לפי שההוויה לא תמלט מג' דברים כמו שבארנו במה שקדם אם על דרך הגבורה והיכולת והיא היצירה או על דרך הטבע או על דרך המלאכה ואם תאמר שהוא על דרך היצירה [והרצון [4]] היה הדבר [מבואר [5]] ההפסד לפי שהיצירה הוא מיוחדת בפעולות הבורא ית' כי הוא מוציא יש מאין כלומר עושה ההוויות מההעדר כלומר מלא מציאות והעדר אינו דבר קיים במחשבה קודם היות ההוויות ממנו אבל היסוד הוא דבר עומד קיים קודם היות ההוויות ממנו אם כן אין העדר יסוד לשום דבר ואחר שכן הוא כבר סר מהיות

---

1) B., M., C.: in homine autem propter ea ut est cum duabus animalibus anima rationalis L. d.

2) B., M., C.: et propter hoc factus est cui cum praecipitur prohibetur remunerabilis et damnabilis L., d.

3) M., C.: ut sit ex agente actus et ex patiente sensus cum dolore L.: מהפעולה.

4) B., M., C.: si ergo dicis ut est secundum semitam creabilis et novationis sermo manifestae destructionis L. d.

5) B., M., C.: s. Anm. 2) L. d.

מאברינו כי אנחנו נמצאים יערבו במה שהוא דומה למזונם ויקבלוהו אליהם ויתיקו ממה שהוא הפכם וישליכוהו מהם אע״פ שלא יחושו כמי כן חוש נפשי ואם יקשה עלינו מהיסודות עצמם ויאמר מה תאמר ביסודות עצמם בעלי חוש הם או אינם בעלי חוש אם a) תאמר [שאינם [1] בעלי חוש b) איך יתכן שיהיה בעלי חוש ממי שאינו בעלי חוש נשיב שאנחנו לא אמרנו שהחוש הוא לגופים המתהוים מהיסודות ונתחייב מה שתבעת אותנו בו אבל מאמרינו [הוא [2]] שהחוש הוא לנפשות השלוש כלומר הנפש הצומחת והחיונית והמדברית אמנם הצומחות יש לה חוש טבעי שתחוש בו במזונו וגידולה והחיונית יש לה עם החוש הטבעי חוש נפשי שבו תחוש במכאוב הנשמי והתנועות ברצון והמדברית יש לה עם החוש הטבעי והחוש הנפשי חוש השכלי אשר הוא ההכרה והחקירה וההתר והקישור והעמידה [3]) על אמיתת הענינים ומה שיורה על זה שאנחנו נמצא הגופים כשנפרדה מהם הנפש סר מהם החוש אם כן החוש הם לנפש לא לגוף והנפש אינה מתהוה מהיסודות אבל מהיכולת והגבורה ועל כן הצמחים בעבור שלא היו בהם אל הנפשות כי אם [הנפש [4]] הצומחת בלבד נפרדו בחוש הטבעי כמו [התאווה [5]] אל המזון ומה שבו תכונתו וקיומו [ושלימות תנועתו הטבעית ר״ל הגידול [6]] ואולם בעלי חיים בעבור שיש בו עם הנפש המתאוה הנפש החיונית נתחברו בו עם המזון והגידול והתנועה [הטבעית התנועה הרצונית [7]] והחוש

---

1) C., d von (a—b) B.: אם תאמר יתקשה עלינו ביסודות עצמם ותאמר מן המאמר ביסודות אם הם מרגישים או בלתי מרגישים ומה שיורה עליהם אם הם בעלי הרגשה וחוש אם לא היא שאי איפשר ולא יתכן שיהיה בעל חוש. M.: שיתהוה בעלי חוש ממי שאינו חוש. L.: שהם.

2) M.

3) M.: והעמידה והתבוננות.

4) B., C.: propterea ut in eis non est nisi anima vegetabilis tamen hutia sensum naturalem solum modo sicut nutrimenti et ejus quo fiunt fortia et mansiva et completur modus naturalis s. augmentum.

5) B. M.: כמו התשוקה. C., L. d. s. Anm. 4).

6) B., M. C. s. Anm. 4). L., d.

7) B., M., C.: et motu naturali motus voluntarius L. d.

אחר שגוף האדם מורכב מהיסודות הד׳ למה-לא היה [מזונו [1] מהם ואםa) הם פשוטים [2]) b) נשיב זה מפני שהם בגוף האדם שהוא מורכב מזוג והפשוט לא יזון המורכב ולא יפעל בו כמו שיזון המורכב למורכב ויפעל בו וזה לדמיונם בהרכבה אע״פ שאנחנו כשנכניס על הגוף דבר מורכב מהם כאלו הכניסם עליו בעצמם אחר שהמורכב הוא מהם ולא חוץ מהם ואע״פ [שאנחנו נהנה מהם [3] פעמים [4]) רבות [ב [5] נכנסים בגוף והם פשוטים [נהנה בהם [6] על דרך התועלת לא על דרך המזון שאנחנו נשתה המים תמיד לקרקר החום המקרי שבנו להניח העשן וללחלח המזון ולהקל מהלכו ושוטו בגוף ונתנשם גם כן הרוח תמיד לצרכינו אליו להשליך הקיטורים מן הלב ולהיותו מזון לרוח החיוני ולשומו ממוצע מזוג ונחמם עצמינו באש פעמים רבות לדחות הקור ממנו ונתחמם במים החמים ללחלח גופותינו ולרכבם ונמצא גם כן בעל חיים שיזון מן העפר [לבדה [7] לקירבות טבעו מטבע הארץ ודמיונו בה ואם תאמר אחר שהאדם אצלך [חושי [8] משיג המכאובים [והעריבות [9] בעבור שהוא מורכב מיסודות משתנים בטבעם יערב כל אחד מהם במה

---

1) B., M., C.: quare ejus nutrimentum non est ex eis L. מהותו.

2) C., d. von (a—b) B.: מזונו מהם והם פשוטים. M.: מזונו מהם והם פשוטים תמימים.

3) B., M., C.: etsi nos multotiens utamur eis cum sint simplicia secundum semitam juvamenti non secundum semitam nutrimenti L. d.

4) L.: שפעמים.

5) L. d.

6) M. B., L. d. C.: s. Anm. 3).

7) M., C.: et invenims quaedam animalia quae nutriuntur ex terra solumno. B., L., d.

8) B., M., C.: quod si dixerit cum homo secundum te non fiat sentiens apprehendens dolorem et delectationem nisi quod ille est compositus ex elementis diversarum naturarum quore imaquaeque eo quod sibi delectatur similiatur et pervenit et refugit et dolet ex eo quod est sibi diversum et contrarium.

9) B., M., C.: s. Anm. 2).

ואלו לא הלה לא התכן שתהיה מהלתו אלא אחת ולא תהיה רפואתו והשבתו אל הענין הראשון כי אם [ב[1]]הנהגה אחת ורפואה אחת אמר יצחק מפני שהמכאובים אמנם הם חוש הדבר הטבעי בצאתו מטבעו ועצמו אל הפכו והלופו וכשיהיה היסוד אחד לא יהיה בגופים המתהווים ממנו הפך ולא העתק מענין לענין שנתחדש בעבורם החולי והכאב וכן לא יתכן שיהלה כי כשלא יהיה שם דברים שיהפכו[ו[2]] קצתם לקצתם ויפעל[ו[3]] קצתם [ב[4]]קצתם [ויתפעלו קצתם לקצתם [5]] לא יתחייב חדוש המהלה ואם קראו המהלות לסבות תקרנה על הגוף מחוין לא יתחייב שתהיה המהלה לעולם אלא אחת כי ההפך לדבר אחר הוא דבר אחד וכן לא יתחייב שיהיה [הבריאות ו[6]]הרפואה כי אם בסם אחד [והנהגה אחת [7]] ואין אנו מוצאים זה כך כי אנו מוצאים האדם יהלה במחלות רבות משתנות ויעתק אל דברים משתנים ומתהפכים כמו החום והקור והלהות והיובש ונמצא רפואתו וצריו [תהיה [8]] ברפואת מתחלפות ומתהפכות הנה התבאר שגוף האדם הווה מדברים מתחלפים ומשתנים חמים וקרים לחים ויבשים אחר שאינו נזון כי אם בם ולא נעתק אלא אליהם ולא ירפא מתחלואיו אלא בדומיהם אם כן האדם מורכב מהיסודות והיסודות אינם דבר זולתי האיכיות מסופרות באיכיותיהם ואין האיכיות דבר זולתי היסודות נקראים בשמם שאתה כשתאמר אש כבר ספרת בעד חום ויובש ואם אמרת חום ויובש ספרת בעד אש אחר שאין חם ויבש בטבע ובפועל יחד אלא אש ולא אש אלא חם ויבש בטבע ובפועל יחד ואם יאמר

---

1) B., M., C.: nisi regimine uno et medicina una L.: ההנהגה.

2) B., M., C.: quoniam cum non fiunt illae res quae ad invicem opponuntur et agant invicem et patiantur ad invicem non opportet evenire passionem. L. d.

3) B., M., C.: s. Anm. 2). L. d.

4) B., M., C.: s. Anm. 2) L.: מקצתם.

5) B., M., C.: s. Anm. 2) L. d.

6) B., M., C.: non oportet ut sit sanatio et sanitas nisi medicina et regimine uno L. d.

7) B., M., C.: s. Anm. 6).

8) B., M., C.: et invenimus ejus sanationem existre medicinis et adversis contrariis.

והם ודות [1]) הארבעה הנזכרים [2]) והחיבור והפירוד ומהם מי שאמר שהם מספר העשרה כי הם סוף המנין ושלמות [החשבון ותמימותו [3] ובאל a) העוזר אכתוב שער בתשובה על [מי [4]] שאמר שהיסוד אחד [5]) b) אמר יצחק יאמר מי שאמר זה המאמר אלו היה היסוד אחד והיתה הוית ההויות ממנו לא נמנע היותם ממנו מהיות אם לטבע היסוד ועצמו או לפועל יוצא ממנו ואם היה [זה [6]] לטבעו ועצמו אי איפשר שיתהווה ממנו אלא מה שדומה לטבעו לפי שכל [פועל טבעי [7]] הוא שומר טבעו ועצמו מחזק כל מה [שדומה [8]] אליו ונתחבר עמו [ומוסיף בו [9]] כמו החום שאנו מוצאים אותו שומר טבעו [ועצמו [10]] ומחזק כל מה שדומה לו ומוסיף בו והיסוד אינו כן שאינו נמצאנו מניח טבעו ועצמו נעתק אל טבע המתהווה ממנו ואחר שזה כן הוא אין הוית ההויות מהיסוד לטבעו ועצמו כי אם לפועל יוצא ממנו ופועל בו אם כן אין היסוד אחד וכבר הישב החסיד איפוקרט על מי שאמר שהיסוד אחד בתשובה מלאכותית ואמר שהיסוד אלו היה אחד לא יכאב האדם ולא יחלה

---

1) B., M., C.: et alii eorum sunt qui dicunt ut sunt sex et sunt elementa quattuor et convenientia et discordantia.

2) B., M.: והם היסודות הארבעה הנזכרים אלה תפאה ואל מנע פרה והאפשרה והנדידות והחיבור והפירוד.

3) B., M., C.: quoniam ipse est perfectio numeri et complementum ipsius.

4) B., M. L., d.

5) C. d. von (a—b).

6) B., M., C.: si ergo illud est propter naturam et essentiam ejus non est possibile ut generetur ex eo nisi quod simile est naturae ejus et conveniens ei quoniam omnis forma naturalis servat naturam suam et essentiam suam in generato quid sibi simile est et faciens in ipso augmentum sicut caliditas invenimus namque ipsam servantem naturam suam et facientem forte quod est ei simile et augmentum in ipso facientem.

7) B., M., C.: s. Anm. 6) L.: שכל דבר הוא שומר.

8) B., M., C.: s. Anm. 6) L., d.

9) B., M., C.: s. Anm. 6) L. d.

10) B., M. so wie diese Seite Z. 8 und Z. 5 u. 4 unten. C., L., d. s. Anm. 6).

המקרית תהיה על שתי פנים אם תנועת הכמות כגון תנועת הגדול [וההתוך [1]] או תנועת האיכות כגון השינוי וההעתק ממקום למקום ית' בוראינו ממנו עילוי רב ואולם האומרים שהוא אינו מתנועע אבל יש לו תכלית אמרו שהוא המין שהמינים הם ידועים ויש להם תכלית אצל בוראם ית' ואולם האומרים שהיסוד הוא אחד מתנועע מהם מי שאמר שהוא אש וכאשר יתקשה ישוב רוח וכשיתחזק הקושי ישוב מים וכשיהיה בתכלית הקושי ישוב ארץ ומהם מי שאמר שהוא רוח וכשיזך וידק ישוב אש וכשיתקשה ויתעבה ישוב מים וכשיה[יה[2]] בתכלית [הקושי [3]] ישוב ארץ [ומהם [4]] מי שאמר שהוא מים וכשידקדק מעצמו ויקל חוזר רוח וכשיה בתכלית הדקות חוזר אש וכאשר יהיה בתכלית העבות הכביד וחזר ארץ ומהם מי שאמר שהוא ארץ וכאשר תתדקדק ותזוך תחזיר מים וכשתוסיף דקות וקלות ותתנועע חזרה רוח וכשיגיע לתכלית הדקות וירפה חזרה אש [5]) ואולם האומרים שהיסודות הם רבים התחלקו על [ה' [6]] פנים כי מהם [מי [7]] שאמר שהם שנים הם חמרם הראשון והבורא ית' ומהם מי שאמר שהם שלשה והם חמרם והתנועה והצורה ומהם מי שאמר שהם ארבעה והם האש והרוח והמים והעפר ומהם מי שאמר שהם ששה

---

1) B., M. C.: sicut motus augmenti dinimitionis. L.: והפכו.

2) L.: וכשיהא.

3) B., M., C.: et cum finiatur in spissitudine gravatur et fit terra L. d.

4) B., M., C.: et alii ipsorum sunt qui dicunt ut est aqua et cum subtiliatur et allevicatur fit aer ut si augmentetur ejus subtilitas et rarificetur fit ignis et cum inspissiatur et gravatur fit terra et quidam eorum sunt qui dicunt ut est terra scilicet cum subtiliatur et currit fit aqua et cum augmentatur ejus subtilitas et undat fit aer et cum finitur ejus subtilitas et rarificatur fit ignis L.: ארץ ועל הדרך הזה השנים הנשארים ואולם.

5) von Anm. 4) bis hierher ist eingeschoben nach B., M., C., wie Anm. 4) angegeben. L.: s. Anm. 4).

6) B., M. C.: secundum tres modos. L.: ד' in der That sind es 5 Arten.

7) B., M., C.: alii enim eorum qui dicunt L.: ומה.

[בחילוף [1] הראשונים בכמות היסודות והדרך שהלך בה כל כת מהם [והתשובה על מי שנטה מדרך האמת ושינה היושר [2] אמר יצחק נתחלפו הראשונים [בכמות [3] היסודות חילוף סוגי [4]) על שני פנים כי יש [5]) מהם מי שאמר שהיסוד אחד ויש אומרים שהם [6]) רבים ואשר [7]) אמרו שהוא אחד נתחלפו על שני פנים כי יש מהם אומרים שהוא אחד בלי מתנועע ויש מהם אומרים שהוא מתנועע ואשר אמרו שהוא בלי מתנועע נתחלפו גם כן על שני פנים כי יש מהם אומרים שהוא בלי [מתנועע [8] ואין לו תכלית ומהם אומרים אינו מתנועע אבל יש לו תכלית ואולם האומרים אין לו מתנועע ואין לו תכלית אמרו שהוא כח הבורא ית׳ שהבורא ית׳ אינו מתנועע ואין בעל תכלית לפי שהתנועה לא תמנע מהיות אם בעל עצם או בעל מקרה אולם העצמית היא כנון תנועת ההוה וההפסד ואולם

---

1) B., M., C.: incipit tertia pars libri elementorum in versitatibus antiquorum de quantitate elementorum quod voluit omnis secta eorum et in perdicendo ei qui alienatus est a veritate et diversificatur a rectificatione L.: הראשונים מתחלפים.

2) M., C. s. Anm. 3) B.: השלישי בחילוף הראשונים בכמות היסודות והדרך אשר בה כל כת מהם והתשובה על כל מין שיטה מדרך האמת ושינה היושר.

3) B., M. C.: inquit Isaac diversificati sunt antiqui in quantitate elementorum. Vgl. Z. 1. L.: בכמה.

4) L.: וסוני.

5) L.: ליש.

6) L.: ושהם.

7) C.: dicentes vero ut est tamen umun diversificati sunt dissentiunt enim secundum tres modos quidam enim ipsorum dicunt ut est unum immobile et infiñitum quidam ut est immobile et finitum quidam autem ut est mobile et finiti.

8) B., M., C.: s. Anm. 5) L,; כי יש מהם אומרים שהוא מתנועע ואשר אמרו שהוא בלי ואין לו תכלית.

ולא ענהו והשיב השליח דבריו שנית ולא ענהו [ויקרא עוד ב'[1]]שלישית אז השיב פניו [אליו[2]] והנם זועפים וידבר עמו בגערה ואמר לו בחימה אמור להם שיבואו וישב השליח אליהם ויספר להם כל אשר קרהו עמו ואיך השיב לפניו הדברים פעמיים קודם שיענה לו וכשענהו ענהו בגערה ופנים זועפים מורים על קצף וכעס אז נאנחו התלמידים אנחה גדולה וילכו אליו והם בתכלית האימה וילכו אל השוער ויחלו פניו לקחת רשות לבוא לפניו ויצום להכנס וכשנכנסו[3]) עמד אפלאטון לפניהם יושב והסביר להם פני אהבה וחדוה וחבה רבה וישאלם על ענייניהם ושלומם וישמחו אנשים שמחה גדולה והתהילו להאשים שלוחם וקללו וגינו דבריו ופעלו אמר להם אפלאטון מה לכם תאשימו שלוחכם ותקללוהו ותגנוהו אמרו לו כי הבהילנו והרגיזנו והראנו הפך מה שראינו אמר להם אל תאשימהו על מה שסיפר כי לא הגיד אלא מה שראה וזה הוא מה שאמרתי לכם כי נעלם מכם מן החכמה שהדבר כולו יצא ממקום אחד אלא שצורותיו משתנות וישתנו ענייניו בהשתנות צורתיו ודעו שבין הדבר כשהוא יוצא בטעם והסכרת פנים ושחוק ובינו כשהוא יוצא בכעס ופנים זועפים הפרש גדול ועל כן הוא הלימוד מפי המלמדים יותר על ענייני [הדברים[4]] ואמתתם מהקריאה בספר מפני שהספר אמנם יודיע הדבר בצורה אחת וידבר מצד אחד והמלמד יודיע הדברים בצורות רבות משתנות וידבר בדרכים רבים[5]).

נשלם המאמר השני מן היסודות

ונֵחל המאמר השלישי.

---

1) B., M., C.: deinde nunciavit tertio L.: גם אל השלישית.

2) B., C.: conversia ergo ad cum triste facie.

3) M.: ובבאם התחזק וישב על המטה וקבלם בסבר פנים יפות וקרא להם לשלום.

4) B., M., C.: et propter hoc audientia a magistro magis applicat intentionibus rerum et veritatibus. L: המדברים.

5) M.: רבים ובמשלים ובצדדים מתחלפים.

לא הוסיף בו ענין גשמי והעלהו ממדרגה אל מדרגה עד שיגיע אל מקום [ש]אמד בו ונחקקה צורתו בשכל[ו] אז שב והציע לו מעט מעט עד שישוב הדבר על ענין רוחני הנה אם כן התבאר והתאמת שהשכל יצא בפעולתו בעקבי פעמי הבורא ית׳ ונתדמה בו כפי יכלתו ולכן הלכו הפילוסופים אחר השכל ונתדמה בו וממה שיורה על [1]) זה גם כן שהספור יודיע מה שלא יודיעו הספרים וזה הענין הוגד בשם אפלאטון יעיד על אמתת השכל אמרו כי כשקרבו ימי אפלאטון למות קרא לתלמידיו וצוים [שיראו חכמתם [2] ויערכו לפניו כל אשר למדו [עמו ואחר שהראוהו כל אשר ידעו [3] והבינו וראה שלא נשאר דבר משורש החכמה ואמתת הדעת [4]) ומשלה ידם [5]) על הכל אמר להם הנה נעלמו מכם דברים לא הבאתם אותם לפני ואני חושב [6]) שלא עמדתם עליהם ויעמדו האנשים תמהים ונפלאים הרבה מאוד אהרי כן חזרו אליו ובקשו ממנו שיעמידם על הדברים ההם אמר להם חשבו הקרו ודרשו שנו ושלשו ואחר שלשה ימים תשובו ולא תכנסו לפניי אלא ברשות וילכו מאתו וכאשר היה אחר ג׳ ימים כאשר צום שלחו אליו שלוחים לקחת ממנו רשות לבוא וילך השליח אל השוער לבקש רשות ויצוהו לבוא אליו החדרה וכשנכנס השליח אליו [7]) יסוב פניו אל הקיר אמר אליו השליח אדוני התלמידים קוראים לך שלום רב ויבקשו ממך [שתרשם [8] לבוא לפניך והחריש

---

1) M: על מה שאמרנו שהספרים יודיעו הדבר בצורה אחת והמלמד יודיע הדבר בצורות רבות משתנות וחלוקות וידבר בדרכים רבים במשלים בצדדים מתחלפים גם כן כי הדבור פנים בפנים יראה ויודיע מה שלא יראה הספרים דבר הונד על אפלאטון.

2) B., M., C.: ut ostenderent sapientias suas postquam ergo ostenderent ei et scivit s. nihil deerat eis de principiis philosophiae... L. d.

3) M., C. s. Anm. 2). B.: למדו עמו וכאשר הביאו כל אשר ידעו L. d.

4) M.: הדעת שלא זכרם לפניו.

5) L.: ידים.

6) M.: חושב עליכם.

7) M.: אליו הפך פניו אפלטון ממנו ולא נטה אליו.

8) B., M., C.: et rogant te ut des ei licentiam venendi L. d.

בעצמו אלא מפני שהוא ית׳ ידע [1]) ברואיו משתנים בשכלם והבנתם ומחשבותם ובחירתם מפני שיש מהם בהמי ופתי שלא יעלה במחשבתו ולא ישאהו ברעיוניו אלא מה שהשיג בחושיו וראהו בעיניו [2]) ויש מהם משכיל חוקר אשר עיניו פקוחות על אמתת הדברים המבדיל עניינם הרוחני מן הגשמי ויש מהם [3]) הבינוני עם מה שיש מן האמצעיים שלא יכילם מספר ושם הבורא ית׳ דברו רוחני מתוקן בעבור שיהיה מנהיג ומורה צדק לבעלי השכל והתבונה בעבור שיגיע בו אל הענין שבדברו אשר בו עניין גשמי ומספק ושם דברו גם כן מספק לאטומים חסירי השכל ומי שאין הבנה לו בעבור שיחקוק בציורים לעוביו ונשמותו וקרבתו מהחוש אחר שאין ביכלתם להשיג מה שאיננו על הדרך הזאת מבלי שיקרבהו להם מעט מעט [4]) [ו]יעתיקום תחלה מהגשמות אל העניון הרוחני בלימוד יקרב להבנתם ואחר כן ממנו כמו כן אל מה שהוא יותר רוחני ממנו ויעלום מדרגה אחר מדרגה עד שיגיעום אל הענין רוחני הפשוט השלם ועל כן הוצרכו הסכלים מבני ארם [ו]אותם שאין להם שכל ומוסר ולא היכרה אל בעל מוסר יודע בינה והחכמים החוקרים האמתיות בעבור שידבר עם כל אדם מהצד שישכיל בו ויבין לפי קרבו מהענין הרוחני וההבנה [או [5]] הגשמות והביעור [6]) אחר שאי איפשר לעמוד על הרוחני שבמלות הגשמיות מהספרים לפי שהספרים אמנם ידברו מצד אחד ויביא הדבר בצורה אחת ואם רחק מהמעיין בספר הבנת זה ישאר בסכלותו עד שילך אצל חכם וימשיל לו הדבר בצורות רבות משתנות [ו]יביא אליו ביאורים רבים כי הוא ילמד הדבר תחלה בענין גשמי קרוב מהחוש ואם ראה שיקבל עליו זה והבין בו [די [7]] ואם

---

1) M.: אך ידע מברואיו ית׳ וית׳ חלופים ושנויים בשכליהם והברותם ותכונתם והבנותיהם ובחירתם ומחשבותם והבררותיהם.

2) B., M.: בעיניו והעיד עליו העיון.

3) B. M.: ומהם ממוצע הענין קצר לב מהבין זה מהאמצעיים אשר לא יכללם פתרון.

4) M.: מעט מעט קו לקו צו לצו ויעתיקם.

5) B., M., C. L., d.

6) B., M., C. si ergo videt ut sit ei facile et percipiat eam percedit.

הצומחת הוא כסיל אטום מעט ההבנה מסתכל בתאוות הפחותית רב מאכל ומשתה ומשגל וההולדה ודומה לטבע הצמחים ומי שגברה עליו הנפש המדברת הוא משכיל מבדיל בין העניינים הרוחניים והגשמיים [רב הענוה[1]] מתעסק באמתיות והדברים הנאים ומרחיק המכוערים[2]) ומי שגברה עליו מהם הנפש החיונית והמתאווה יהד נרכבו כחותיו והוא שוטה שמח מתעסק בתאוות העולם וההנאות והמשגל ומי שגברה עליו מהם הנפש המדב״ת עם החיונית נרכבו כחותיו והיה למה שבו מכחות הנפש החיונית גבור אמיץ לב רם המהשבות [מתפאר[3]] בנצוח ולמה שבו מכחות הנפש המדברת תם וישר מכיר וחוקר מבדיל טוב לא ימלאנו לבו להכנים בגברהות אלא מה שיקל ויתכן ומי שגברה עליו מהם הנפש המדברת עם הנפש המתאווה הוא למה שבו מכחות הנפש המתהווה בעל תאוות ונוהם עליהם ורודף אחריהם רב׳ המאכל והמשתה מתעסק בתאוות הטבעיות ולמה שבו מכחות הנפש המדברת הוא צנוע יעשה הדברים בסתר ותמימות ומי שנפרדה בו הנפש המדברת והזריח עליו השכל מאורו וזיוו שב רוחני אלהיי מתאווה מאוד בדרכי המלאכים [כפי[4]] יכולת האנושית על כן בחר הבורא יתעלה וית׳ מברואיו לשליחותו מי שהוא על הענין הזה וניבא [אותו[5]] והראה על ידו אותותיו ומופתיו האמיתיים ושמו שליח ואמצעי בינו ובין ברואיו והוריד עליו ספרו [המצדיק[6]] האמיתי ושם מאמרו בו מי שהוא מתוקן עומד בעצמו ואיננו צריך ביאור ופתרון ומה שהוא כמו כן גשמי מסופק צריך ביאור ופירוש לא שהבורא ית׳ קצרה ידו מהביא דברו כלו בספרו מתוקן עומד

---

1) B., M., C.: et in quocumque ipsorum vincit anima rationalis est prudens et discretor spiritualitatis rerum a corporeitate sua multa vera eundiae... L.: והגשמים כיישן.

2) B.: מתרחק מן העזות ומן הדברים המגונים והרעים. M.: מתרחק מן הדברים המגונים והרעים והוא איש תם וישר. C. so wie L.

3) B., M.

4) B., M., C.: secundum virtutum humanitatis L.: כי.

5) B., M., C.: fecit ipsum prophetare L. d.

6) M, C.: et fecit super ipsum descendere doctrinam suam verram et prophetiam naturalem rationalem. B., d. L.: ספרו המצחק.

על [1]) דמיוני הצורות והדברים הרוחניים והבדילם מן הגשמות שהוא אם לא יעמוד בכל אלה לא יהיה לו פתרון נכון ואולם יצא השכל [בפעולתו זאת [2] אחרי עקבי הבורא ית׳ ויתע׳ ונתדמה בפעלו כפי יכלתו וכחו וזהו שהבורא ית׳ כשרצה לברוא העולם ולהראות חכמתו ולהוציא מה שבו מן הכח אל הפועל ברא העולם [3]) ויצרו מלא דבר הבינו ולא על דמיון תקונו ולא לצורך ממנו אליו למשיכת תועלת או להסרת נזק ית׳ בוראינו מזה עילוי רב אבל עשה זה בטובתו וחסדו וכשהגדיל חסדו והראה חכמתו אהב להועיל ברואיו ועבדיו וכאשר רצה זה לא היה איפשר בכח בני אדם להגיע אל תועלתם אלא בידיעת רצון הבורא מהם בעבור שיעשוהו ויהיו ראוים לקבל שכרו וגמולו על עבודתם לו ולא היה איפשר גם כן להגיע אל רצון בוראם ית׳ אלא בשלוחים ממנו אליהם [שיודיעום רצונו אליהם אחר שאין מדרך החכמה לדבר עם כל האדם לפי שיש מהם [מי שנגברה עליו [4] הנפש הבהמית [ומהם מי שנגברה עליו הנפש הצומחת ומהם מי שנגברה עליו הנפש המדברת [5] ומהם מי שהורכבה בו הנפש הצומחת והבהמית יחד או הנפש הבהמית עם המדברת [או הצומחת עם המדברת [6] ומהם מי שנפרדה בו הנפש המדברת והזריח עליו השכל עם כל זה מזיוו ונגהו ומי שנגברה עליו מהם הנפש הבהמית הוא סכל מבולבל גבור קופץ בראש מבקש לרצח ולנקום שופך דמים מגלה עריות דומה לבהמות במדותיו ומי שנגברה עליו הנפש המתאווה כלומר

---

1) L.: על דמי דמיוני ditographirt דמי.

2) B., M., C.: intelligentia quidem non sequitur hac sua operatione nisi vestigia creatoris gloriosi. L., d.

3) M.: ברא העולם בריאה ויצר יצירה לא מדבר הוה אותו ממנו לא על דמיון זולתו ראה ועשהו כמוהו ולא לצורך ממנו אליו לבקש תועלת.

4) B., M., C.: eorum namque est aliquis in quo animalis anima jam vicit et quidam eorum est in quo jam vicit anima vegitabilis et quidam ipsorum est in quo jam vicit anima rationalis cum rationali aut vegetabilis cum rationali L., d.

5) B., M., C.: s. Anm. 2) L. d. ein Homoioteleuton von ומהם, auch C. defect durch ein Homoioteleuton.

6) B., M., C.: s. Anm. 2). L. d. ein Homoioteleuton von המדברת.

וכשנקהו [והבדילהו [1]] השיבו אל כה הזכרון וקבלהו הזכרון ויאספיהו אליו עד שיבקשיהו ממנו וכשיהיה ראיות האיש ההוא רוחני זך בהיר מעט הקליפות [והאפילה אז השפיע עליו השכל מאורו ונגהו והודיעו סגולותיו [2]] וצורותיו ודבריו הרוחניות [והעמידו [3]] על מדות הנפש וצורותיה [וסגולת [4]] כחותיה והבדל צורותיה הרוחניות מן הנשמיות אז יהיה נקיותו לכל קליפת אלה הצורות ממה שבתוכם נקיון שלם ופותר החלום ההוא פתרון שאין בו שיבוש ואם יהיה כח מהשבו רבה קליפות והאפילה ולא יוכל השכל לרדת לעמקו באורו ונגהו ולא ידע כחותיו וכחות הנפש ולא יעמוד על הצורות הרוחניות והשכליות והנפשיות לא תהיה הבדלתו לקליפת אלה הצורות הנמשלות לו בעת השינה ממה שבתוכם הבדל שלם ונכון לפי שהוא לא עמד על הענין הרוחני מהם ויבדילהו מנשמותו וכשיהיה הדבר כן יהיה פתרונו לצורות הרוחניות מצד נשמותם לא מצד הענין הרוחני שבם לפי רוב עובי כח המחשבי ורוב קלפותו ואפילתו וזה יהיה פתרונו לחלום פתרון נפסד רב השגגות ואין בו דבר ישר ונכון ואז יצטרך לספר חלומו אל פותר משכיל ממי [שכבר השפיעה [5]] עליו השכל מאורו וזיוו ועמד

1) C.: postquam ergo discernit ipsam et purificat. M. s. Anm. 1) S. נה B.: וקצרהו. L.: וקבצהו.

2) C.: si ergo fuerit cogitatio illius hominis spiritualis pura luminosa paucarum corticum et tenebrarum supra quam intelligentia jam influit splendorem ex lumine suo fecit ipsam scire proprietates suas et figuras suas et sermones spirituales et fecit eam convenire super proprietates animae etiam et figuras ejus et proprietates virtutes ejus... B., M.: ואם היתה הבנת זה האדם רוחנית זכה מזהירה מעטיית ההבדלים והחושך רחוקה מן האשמה והסכלות אז השפיע עליו השכל מאורו.... L., d. es muss האפילה und nicht wie B. u. M. החושך heissen. Vgl. diese Seite Z. 3 ob. קליפות והאפילה auch Z. 8 u. קלפתו ואפילתו.

3) B., M., C. s. Anm. 2) L.: עומדות.

4) B., M., C. s. Anm. 2) L. d.

5) B., M., C.: et super quem jam effudit intelligentia de splendore et lumine suo et fecit cum noscere figuras formarum et sermones spirituales ממי שאצל עליו.

אותם לכל למען ידעו הברואים מדותיהם הנכבדות ויציאתם מענין הבשרי אל הרוחני לפי מה שיראוהו היא יוצא מענין הטבעים ומצד הזה הסכימה דעת כל בעלי ספרי והאמונות וכל מי שיודה בנבואה כי החלום חלק מחלקי הנבואה ואחר שהתבאר זה ונתאמת הנה נתקיים שהחוש המשותף כשראה בעת השינה צורות האמצעיות בין הרוחניות והגשמיות אשר יחד בהם השכל אל הצורות הרוחניות אז ידע מהם גשמותם לבד אחר שאין בכחו ויכלתו שידע מהם כי אם צלמם ודמיונם לקרבו [1]) מהחוש הגשמי כלומר חוש הראות וכשידע גשמותם הניחם אצל המצייר שבמוקדם המוח וקבלו המצייר בדקות שהוא אצל החוש המשותף אחר שהמצייר הראשון [כלומר מוקדם המוח הנזכר הוא יותר דק מהחוש המשותף ויותר רחוק מן החוש הגשמי [2]) כלומר חוש הראות וכשקבל זה המצייר מהחוש המשותף שלחו אל הזכרון והפקידו אצלו וכשיעור האדם משנתו בקש הצורות ההם מהזכרון והשיב לו הזכרון כל אותותיהם ורשומיהם ועניניהם כמו שקבלם מהמצייר עד אשר [זכרם [3]] האדם ביקש רוחניותיהם מהכח המחשבי לפי שיש [לכח המחשבי [4]] כח החקירה [5]) והדרישה לבאר ולחבר לפי שהוא יכיר וידע ויבדיל בין קליפות הדבר ותוכו

---

1) M.: לקרבו והתחברו והשתתפו מהחוש הגשמי ר״ל חוש העיוני הוא חוש הראות וכשיודע גשמותם יניחם אצל המצייר אשר הוא במוקדם המוח ר״ל אלפאנטסיא.

2) B., B., C.: quidem est in anteriori parte cerebri sive phantasia subtilior sensu communi et remotior a sensu corporeo sive visibile B.: מחוש האמצעי המשותף so auch M. wo immer anstatt חוש המשותף C.: (sensus communis) חוש האמצעי המשותף oder kurz חוש האמצעי übersetzt wird. Auch hat M. anstatt מוקדם המוח הנזכר wie C.: מוקדם המוח הוא אלפאנטסיא הוא יותר, sive phantasia. Vielleicht fehlt dies in B. durch ein Homoioteleuton von הוא. L. d. ein Homoioteleuton von כלומר.

3) B., M., C.: ut cum homo recordatur eorum inquirit eorum spiritualitatem a cogitatione cogitationis enim est perseutari et discernere et contraponere.

4) B., M., C. s. Anm. 3 S. 299 L.: שיש למחשב.

5) M.: החקירה וההבדל וחבור והסברא וההברר כי הוא יבדיל קליפות הדבר מתוכו וכאשר הבדילה וחקרה ונקה וקצרהו החזירהו אל כח הזכרון ועצרהו עליו.

המשותף בעבור שמקבל מההוש הנשמי כלומר חוש הראות נשמות הדברים ויביאם אל חוש הרוחני כלומר המצייר הנזכר ואמנם אמרנו שהצורות אשר לבש בהם [ה[1]]שכל הצורות הרוחניות הם צורות אמצעיות בין הנשמות והרוחניות לפי שהם יוצאות מדמיוני הצורות הגשמיות הנמצאות בהקיץ שהם רבות האופל והקליפות לפי שהם דקות ויותר רוחניות [ונגה [2]] להם ולכן המשילם הראשונים בצורות העליונות וממה שיורה על זה שהאדם יראה עצמו בעת השינה כאלו יש לו כנפים לעוף ויעוף בהם בין השמים והארץ וכאלו השמים פתוחים וקורא יקרא מהם וידבר עמו וכאלו הולך על מימי הים ועל הנהרות הגדולים וכאלו הבהמות מדברות [3]) והראיה על זה שענין אלו הצורות [והצלמים [4]] הוא ענין רוחני דק יוצא מדרכי הטבע הפך [מ[5]]מה שיראהו בהקיץ ולולי זה היו ללא דבר ולא היה [ענין [6]] להם [ולא [7]] פתרון לפי שיוצאים מדרכי השכל ואין הדבר כן לפי שאנחנו מוצאים אותם מורים על אמתת הדברים ועניניהם כשיהיה הפותר להם משכיל אמתי וממה שיורה על זה גם כן שאנחנו מצאנו הנביאים ע״ה כשרצו להבדל מבני אדם ושיראו להם [סגולת [8]] מדותם [נזדיינו [9]] עצמם באלו הצורות הרוחניות ונילו

---

1) B., M., C. L.: בשכל.

2) C.: quare sunt subtiliores et plus spirituales et luminosae... B., M.: ויותר רוחניות בזכות וזהר L.: ונהג להם.

3) C.: et ut animalia sint rationabilia et loquantur... B., M.: המדברות והנמשך לזה והדומה לזה.

4) C.: significatur ergo ex hoc ut intentio harum formarum et figurarum est intentio... M.: הצורות והצלמים והדמיונות B., L. d.

5) M.: הפך ממה שיעיינהו וישיגהו מן החוץ בהקצה.

6) C.: quid si ita non esset non esset eis intentio neque interpretatio. so wird ענין übersetzt. Vgl. diese Seite Z. 10 M.: ולא היה טעם so auch Z. 11. ועינייניהם übers. M.: וטעמם B., L., d.

7) M., C.: s. Anm. 6. B., L., d.

8) B., M., C.: cum voluerint discerni ab hominibus ut ipsorum appareant proprietates in divinis formis spiritualibus faccreque eas apparere...

9) B., M.: נזדרזו ותארו C. s. Anm. 5) L.: זיינו.

אמצעי בינו ובינה כמו [1]) נביא האמצעי בין הבורא ית׳ ובין שאר הברואים וכשירצה השכל לגלות לנפש מה שהשפיע עליו בוראו ית׳ הראה אותה הצורות [a]) הרוחניות והדברים הרוחניים שאצלו ונתן לצורות ההם צורות [2]) [b]) אמצעיות בין הגשמות והדבר הרוחני בעבור שתהיין מוטבעות בחוש [3]) המשותף [במהרה לפי שלא [4]] יוטבעו בו [אלא הצורות [5]] הגשמיות והדמיוניות [ל[6]]תגבורת החוש הגשמי על החוש המשותף לקרבת החוש המשותף מהחוש הגשמי לפי שהוא אמצעי בין חוש הראות הגשמי ובין המצייר שהוא בבטן המוקדם שבמוח [הנקרא אל [7]] פנטסיא ולכן נקרא שמו החוש

---

1) M.: כמו הנפש שבנביאים ע״ה מתמידי היושר צדק המזכירים המליצים בין הבורא ובין שאר בני אדם וכשירצה השכל להראות לגלות הנפש מה שהשפיע עליו בוראו יתעל׳ הראה אותו הצירות דאמצעיות בין הגשמיות והרוחניות.

2) B. fehlt von (a—b) ein Homoioleuton von הצורות

3) B., M.: והדברים הרוחנים אשו אצלו כדי שתטבע בחוש האמצע במהרה ר״ל המרגיש הכ׳ל׳י הוא הכח המדמה לפי שלא יטבע בו כי אם גשמי הצורות ודמיונם לתגבורת החוש הגשמי שהוא אמצעי בין חוש העיוני הגשמי ובין המצייר אשר הוא בפני עצמו המוח הנקרה [אלפנט סיא :.M] ובלשוננו הכח המדמה ולזה נקיא כן החוש האמצעי מפני שהוא יקבל מן החוש הגשמי ר״ל חוש הראות גשמי הדברים ותכונתם ויביאם אם אל החוש הרוחני ר״ל המרגיש הכללי המצייר אשר הוא בפני המוח.

C.: cum ergo vult intellectualis ratio ut appareat animae illud quod dedit illi deus exaltat cam super formas et sermones spiritualis qui sunt apud eam et facit aeqirere illas formas medias inter corporales et spirituales ut rectificiet in sense communi velociter cum non imprimantur in ipso nisi corporeae formae et similes harum propter victoriam sensus corporei super sensum communem et propter vicinitatem sensus communis quam habet cum sensu corporeo cum sit medius inter sensum visibilem scilicet corporeum et informatum qui est in anteriori parte cerebri nominatum phantasia....

4) B., M., C. s. Anm. 4) L.: המשותף לפיכך יטבעו בו.

5) B., M., C. s. Anm. 4) L.: אלו הגשמיות.

6) B., M., C. s. Anm. 4) L.: ותגבורת.

7) M., C. s. Anm. 4) L. d.

מצד החוש והסתירו והחביאו מה שיש בו מצד השכל וזה לשני [פנים [1]] האחד [2]) מהם רצונם והשקם לזכך שכל התלמידים ולהטריחם בדרישה ובחקירה לישאת ולתת בדברי ההקדמות הצריכות להראות התולדות האמתיות ולעמוד על העניניים הרוחניים עם החקירה והשכל והשני שהדבר כשיהיה גשמי נלקח מהחוש נטבעה צורתו במהירות בבטן המוקדם מן המוח לקרבה הבטן ההוא מהחוש הגשמי בעבור שזה יותר נקל על הנמהרים ומי שרחקה הבנתו לקרבתו מהעמידה עד שנתיישבה צורתו ברעיון מי שהוא כך ונשבעה. בו אז איפשר לו להסירו מהגשמות אל העניון הרוחני במשל ובקירוב ויש לפילוסוף בדמיון זה מאמר בספרו בשם אפלאטן שהוא היה אומר אל תניעו האש בסכין ולא היתה כוונתו ולא השגת חכמתו למנוע מהניע האש בסכין לפי שאין תועלת בזה הנגלה מהמאמר שאין בתנועת האש בסכין משיכת תועלת ולא הסרת נזק אך כוונתו היתה להזהיר שלא ידבר עם הכסיל במה שיכעיסהו והמשיל האש בכסיל והסכין בדב־ המכעיסו ואמר אל תניע האש בסכין כלומר לא תדבר עם הכסיל במה שיכעיסהו פן יניע לך מסכלתו מה שיגיע לך מן האש כשתניעהו ותבעירהו ותקרב אליו והראשונים יצאו בפעולתיהם והלכו בעקבי השכל בעת השינה ורצו להדמות בו ובפעולתיו שהם מצאו השכל כשירצה להראות לנפש מה שהשפיע עליו בוראו ית' ויתע' העמידה על הצורות הרוחניות שאצלו והדברים הרוחניים אשר לו שהבורא ית' כשירצה להראות לנפש מה [שיחדש [3]] בזה העולם ישים השכל

---

1) B., M., C.: et illud est propter duos nados. L. d.

2) M.: האחד מהם לזכך ולפתוך שכל התלמידים ושישתשעו במחק? ויטרחו בעיון לשאת ולתת בדברי הקדמות והובנו שם הדברים המשמחים הראוים לבא בחכמה בהקדמות הצריכות להראות אל בסיג התולדות המופתיות והאמתיות ולעמוד על ההעמדה באלו מדברים על עניינים רוחניים.

3) B., M., C.: deus enim gloriosus et sublimis vult ut anima appareat super aliquid quod ipse facit contingere in hoc ergo mundo intelligentia est media inter deum excelsum et animam sicut propheta et expositiones sunt medii inter deum excelsum et reliquos homines. L.: מה בה זה העולם.

כן כל חלק מתחלק הנה התבאר מההקדמיות [מההכרחיות [1]] והמופתיות שהחלקים מתחלקים ושהגופים אינם מורכבים מחלקים שאינם מתחלקים [ומתחברים [2]] לפי שכל חלק מחלקי הגוף דינו כדין הכל בשם ובגבול אין הפ״ש בין שניהם אלא בכמות לבד לפי שהכל [הוא [3]] יותר [גדול [4]] מהחלק ואם תאמר הקצר קצר שכל איפוקראט שיאמר כי יסודות גופותינו הם האש והרוח והמים והעפר עד שאמר שהם החום והקור והלחות והיובש או לא השיגה יד גאלינוס להודיע שהיסודות הם הארבעה הנזכרים עד שאמר היסוד הוא המעט שבחלקי הדבר שיש לו יסוד נשיב אולי גאלינוס רצה להודיענו מהות היסוד מה הוא וספר לנו גבולו המגלה טבעו ואולם איפוקראט נהג במאמרו כמנהג הפילוסופים [5]) בהבוריהם ומילותיהם [כי מנהג הפילוסופים בחבוריהם [6]] שישימו הנגלה שבדבריכם הפך הנסתר שבהם ויוקירו החכמה בעבור שלא יערב [לגשת [7]] אליה אלא מי שהוא מן הראוים לה והמשתדלים בה כאשר עשה איפוקראט בפרקיו באמרו בראש הספר החיים קצרים והמלאכה ארוכה ויעמיקו הדברים ויודיעו הנגלה שבו מה שיש לו

---

1) M., C.: jam ergo manifestum est ex propositionibus necessariis et conclusionibus et demonstrativis ut partes dividuntur et ut corpora non compununtur ex partibus indivisilibus et impartibilibus. B., L. d.

2) M., C. s. Anm. 5) B., L. d.

3) B., M., C.: quoniam totum est plus parte.

4) M. B., C. d. L.: יותר חזק.

5) C.: Hipp. vero in sermone suo similiatur est consuetudini philosophorum et expesitionibus suis et illud quidem est ex ? descriptione philosophorum in suis expositionibus ut id faciant.... M.: הפילוסופים וחוקתם בספריהם והרגלם בדבריהם ומליצותם כי מחק הפילוסופים בחבוריהם שיציירו הנגלה אשר בדבריהם הפך הנסתר בהם והרגילו לעמוק חכמתם והרבו שכלם כדי שלא יתקרב עליה הורם? ולא יערב אל לבו לגשת לה מי שהוא מבעליה ואוהב אותה כמו שעשה גם כן בסיפר הפירוק באמרו בהתחלת הספר.

6) C., M. s. Anm. 5).

7) B., M., C.: ne aliquis praesumat de ea nisi qui ex eis exercitatur in ea s. Anm. 5) L., d.

בעלי מרחק [ותכלית[1]] או לא בעלי מרחק [ותכלית[2]] ואם תאמר שאין מרחק להם אי אפשר פגישתם ולא הרכבתם לפי שהחלקים אמנם יפגשו במרחקיהם ומה שאין לו מרחק אין לו פגישה ולא דבוק אלא אם תאמר דבוק הכל בכל ויהיה זה גם כן שקר שאתה כשתאמר שכל חלק ידבק בכל חלק שמת שני החלקים אחד [ו[3]]ומקומם מקום אחד לפי שהכל מכל אחד מהם הוא הכל מהאחד ואין לדבר מהם מרחק ולא קצה [ואם אמרת ש[4]]יש להם מרחקים וקצוות חייבת אותם [ההתוך ו[5]]התחלקות בלי ספק לפי שהם כשיפגשו וידבקו מרחקיהם קצתם בקצתם היה קצת חלקיהם דבק וקצתם בלי דבק והם בלי ספק מתחלקים וממה שיורה על שהחלק הוא מתחלק שאתה אלו חברת שלשה חלקים שאינם מתחלקים כמו שזכרת ועשית מהם קו אחד אחרי כן חלקת הקו [אשר חברת[6]] לשני חצאין אז נחלק החלק האמצעי בלי ספק ואם אמר אני אע"פ [שאמרתי[7]] שיש לחלקים מרחקים וקצוות לא יתחייבו על זה חלוקה נשיב לא יסיר המרחק מאחד מג' פנים אם שיהיה או אורך או רוחב או שיהיה עומק אם יהיה אורך יהיה לו שני קצוות קצה הפנים והאחור וקצה הפנים זולת קצה האחור בלי ספק ולא יהיה שני הקצוות אחד [וכשיהיה שני הקצוות אחד[8]] סר האורך וכן אם יהיה רוחב יהיה לו קצת הימין והשמאל ונתחייב מה שהתחייב באורך מחילוף קצותיהם וכן אם יהיה עומק יהיה לו קצה המעלה והמטה ונתחייב גם כן מה שנתחייב באורך והרוחב מחילוף קצותיהם ואחר שזה היא כך הנה התבאר שהחלקים נפגשים במרחקיהם וכן בעל מרחק מתחלק[9]) אם

---

1) M., C. s. Anm. 7 S. מט B., L. d.

2) M., C. s. Anm. 7 B., L. d.

3) B., M., C.

4) B., M., C.: si dixerit ut cis sunt dimensiones habentes extremitates consequetur eis portio et dimensio procul dubio L. d.

5) B., M., C.: s. Anm. 4) L. d.

6) B., M., C.: deinde dividis lineam quae aggregata est.... L. d.

7) B., M., C.: si dixerit quamvis ego dixerim .... L. d.

8) B, M., C.: et cum fuerint duae extremitates una.... L. d.

9) M.: מתחלק ואם כל החלקים יושנו ברחוקם ויהיה כל בעלי רחוק מתחלק הנה אם כן יהיה כל חלק מתחלק. vielleicht fehlt dies in B., C., L. durch ein Homoioteleuton von: מתחלק.

רוצה לומר כשיתחברו מצד הימין והשמאל וכן השטחים לא אמרתי בם שהם כשיתחברו מצד הימין והשמאל יהיה מהם גוף אבל רציתי לומר כשידבקו מצד מעלה ומטה נשיב אמנם הנגלה באלה [הטענות [1] הוא מבואר [ה[2]הפסד ואולם [3]) הנסתר מבואר היושר אמנם הפסדו מצד נגלהו שאתה עשית הקוים בעד השטחים והשטחים בעד הגופים מפני שאתה הנהגת דבוק קצתם בקצתם מצד הימין והשמאל וצד הימין והשמאל הם שני קצוות הרוחב וכשיהיה לקו רוחב יהיה שטח וכמו כן הנהגת דבוק השטחים קצתם בקצתם מצד מעלה ומטה שהם שני קצוות העומק וכשיהיה לרוחב עומק יהיה גוף [4]) וכאלו אתה אמנם [אמ״ת [5]] שהשטחים כשיורכבו משטחים כהם ישובו שטחים והגופים כשיורכבו עם גופים כהם ישובו גופים וזה המאמר הוא מבואר היושר הנה כבר התבאר והתברר שהגוף לא יחלק אלא אל גופים ולא יורכב אלא מגופים וכן הדין בקוים ובשטחים ואולם מה שהודית להסכמת [6]) המעתזלה והם הנבדלים בטענתם [באמ״ם [7]] שהגופים מורכבים מחלקים שאינם מתחלקים [זה מבואר ההפסד מפני שהחלקים שאינם מתחלקים [8] לא יסורו מלהיות אם

---

1) B., C.: dicemus ei ut in hae quidem scientia apparet manifesta destructio ejus. M.: נאמר לו שהנראה מזאת הטענה. B.: שבאלה הטענות. L.: באלה העגולות.

2) B., M., C. s. Anm. 1) L.: בהפסד.

3) Vgl. diese Zeile M.: ואולם בנסתר הוא דומה ישר נראה בתבונה.

4) M.: יהיה גוף פכאנ״ך אמנ״א קול״י.

5) L.: אמרתה.

6) M.: להטכמת מנעק״ה ד״ה למ״תקל״ה Vgl. 317 Z. 7 unten.

7) B., M., C.: quod ante latrasti de convenientia seperatorum secum? in sententia per hoc quod dicunt ut corpura sunt composita ex partibus indivisilibus est hoc manifaestae destructionis propterea ut partes quae non dividuntur non evacuantur quin sint aut habentes dimensionem et extremitatem aut ne sit eis dimensio nepue extremitas.

8) B., C. s. Anm. 7. M.: הלא זאת הטענה מגברת בהפסד מפני שהחלקים אשר לא יחלקו L. d. ein Homoioteleuton von מתחלקים.

שאלו היה איפשר שתתחבר נקודה עם נקודה אחת ושיהיה מהם לא נקודה היה איפשר כמו כן שיתחבר קו לקו ושיהיה מהם לא קו או יתחבר שטה בשטה ויהיה מהם לא שטח ואלו היה איפשר זה היה איפשר גם כן שתתחבר גוף בגוף ושיהיה מהם לא גוף והראות יבטל זה וממה שיורה על זה שאנחנו אלו עשינו עגולה במהוגה ושמנו לה ארבעה קצוות מזרח ומערב צפון ודרום ואחר כך הוציאנו קו מהנקודה העגולה [אל סבובה [1]] מצד מזרח אחר כך הוצאנו קו אחר יעבור בחצי הקו הראשון מהנקודה העגולה [אל סבובה [2]] מצד [המערב [3]] לא מצאנו שנתחדש דבר משני הקוים יוצא מטבע הקו שהוא האורך לבד אחר כך אלו שבנו והלקנו הקו הזה לשני הצאין לא מצאנו דבר משני אלה החלקים יוצא מטבע הקו וכמו כן אלו שטחנו שטה מהקו החותך העגולה לשני חלקים מצד צפון אחר כך שטחנו שטח אחר דבק בשטה הראשון מהקו [ההותך [4]] העגולה לשני הצאין מצד דרום לא מצאנו דבר שנתהדש משני השטחים יוצא [5]) מטבע השטח שהוא האורך והרוחב לבד וכן אלו שבנו וחלקנו זה השטח לשני חלקים לא מצאנו דבר משני החלקים האלה יוצא מטבע השטח הנה כבר התבאר שהקו לא יחלק אלא אל קוים ולא יורכב אלא מקוים וכן השטח לא יחלק אלא אל שטחים ולא יורכב אלא מן השטחים ואחר שנתבאר זה הנה התבאר שהגוף לא יחלק אלא אל גופים ולא יורכב אל[א מ[6]]גופים ואם תאמר [איננו [7]] רוצה אני באמרי שהקוים כשידבק קצתם בקצתם מצד הפנים ומצד האחור יהיה מהם השטח אבל אני

---

1) M., C.: deinde per duxerimus lineam a centro circulo ad circum ferentiam ejus a parte orientis. B., L. fehlt.

2) M., C.: postea protraxerimus lineam aliam continuam lineae primae a centro circulo ad circum ferentiam ipsius ex parte occidentis B., L. d.

3) M., C. s. Anm. B., L.: מהנקודה אל העגולה מצד דרום.

4) Vgl. die Zeile vorher, L., d.

5) L.: יוצאים.

6) B., M., C.: neque componitur nisi ex corporibus.

7) B., C.: si dixerit ego nolui cum dixi ut lineae. . . M.: ואם יאמר אומר אני לא ארצה L.: אמנם.

הדרך הזה יאמר בקוים ובשטחים כי הקוים כשיהיה קצתם נכח קצתם על איזה מרחק שיזדמן יהיה מה שבין שני הקוים מן המרחק הוא הרוחב וכשיתקבצו האורך והרוחב אז קם [1]) טבע השטח אם כן השטח הוא מרחק נכנס בין שני קוים על יושר ולכן יש לו שתי קצוות וארבעה צדדין שני צדי האורך והם אחור וקדם ושני צדי הרוחב והם ימין ושמאל והקו הוא קצת השטח מארבעה פיאות ולא נפרד ממנו מכל צדדיו אחר [a]) שאין קו אלא לשטח ואין שטח אלא מקו [2]) [b]) על דרך הבאור שבארנו בין הנקודות והקוים כשאמרנו שהנקודות הם קצוות הקו מכל צד ועל דרך הזה יאמר בשטחים גם כן שהם כשיהיה זה נכח זה על איזה מרחק שיהיה יהיה מה שבין כל שני השטחים מהמרחק הוא העומק וכשיתקצו האורך והרוחב והעומק אז קם טבע הגוף לפי שאין הגוף אלא אורך ורוחב ועומק ואין אורך רוחב ועומק אלא גוף ולכן יש לו שלשה מרחקים וששה קצוות שני קצוות האורך והם אחור וקדם ושני קצוות הרוחב והם ימין ושמאל ושני קצוות העומק והם מעל ותחת והשטחים הם קצוות הגוף מכל צד שהם אינם נפרדים ממנו כמו שבארנו בנקודות לקוים והקוים לשטחים ולכן כשנרצה להתיר הגוף נחשוב שיסור העומק שהוא תכלית צורתו ושלימות גבולו ונתקיים במחשבתינו שטחים לבד כמו אורך ורוחב בלא עומק וכמו כן כשנרצה להתיר השטחים נחשוב שיסור הרוחב שהוא תכלית צורת השטח ושלימות גבולו ונעמיד במחשבתינו קוים לבד כלומר אורך בלא רוחב וכשנרצה להתיר הקוים נחשוב שיסור האורך ונעמיד במחשבתינו נקודות לבד כלומר קצה אין שיעור לו ולא כמות ואולם הנקודות מפני שאין להם צורות קיימת במחשבתינו אי איפשר שנחשוב להם קצה קיים ועומד אחר שיסור צורתם הנה נא התבאר ביאור מספיק שהגוף לא יחלק אל גוף אבל יותר אל קצותיו היתר מחשבי לא טבעי [אמיתי [3]] אם כן הגוף אינו [מורכב [4]] מנקודות

1) C.: et cum aggregantur longitudo et latitudo consistit in? natura superficei quoniam superficies est longa et lata.

2) C. fehlt von (a—b).

3) B., M, C.: jam igitur manifestum est ut corpus non dividitur in corpus sc resolvitur in suas extremitates resolutione aestimata non verace.

4) B., M., C.: corpus non est compositum ex punctis L.: אינו מותר.

בשמו ותאמר מוקצה הנה הודעת אותו בשמו ואם תספר קצה ותאמר קצה כבר ציירת במחשבתיך המוקצה לפי שהמוקצה הוא נכלל בקצה מפני שאין קצה אלא למוקצה ואין מוקצה אלא בקצה והוא a) נכנס בשער הערך בטבע כהכנסת הגבול במוגבל בשער הערך בטבע[1] b) לפי שאין גבול אלא במוגבלו ואין מוגבל אלא בגבול הנה a) התבאר במה שהקדמנו שהגבול הוא המוגבל והמוגבל הוא הגבול נקרא[2] b) אם כן אתה כשתבאר אדם בשמו ואמרת זה האדם כבר הכנסת אותו בכלל עניון שם האדם בלי גבול וכשתגבול אותו ותאמר האדם חי מדבר מת הנה תארת אותו בגבולו המודיע a) טיבעו[3] b) [ואין הגבול אם כן זולת הדבר המוגבל[4]] אכן a) ידעו ההמון האדם בשמו ולא ידעו בו בגבולו והיחידים ידעוהו בשמו וגבולו ביחד[5] b) [כי השם מורה על כלל הדבר בלתי פירוק ובלתי גבול והגבול יורה על אמתת ענין שם דבר בהראות טבעו[6]] הנה כבר התבאר שהגבול והמוגבל מוגבל כמו שהקצה והמוקצה מוקצה [אחר שביסוד הקצה יסוד המוקצה[7]] הנה התבאר שהנקודות כשתהיינה זו לעומת זו על איזה מרחק שיהיה יהיה מה שביניהם מן המרחק הוא הקו ועל

---

definitum nisi cum definitione quando enim dicis hominem jam significas vivum rationale et mortale nomine suo et quando dicis vivum rationale mortale tunc jam significas hominem definitione sua definitio ergo non est aliquid absque definitione nominatum quoniam nomen significat summam rei absque comprehensione et determinatione et definitio significat expositionem intentionis nominis rei et declarationem naturae ipsius. M.: והמשל בזה שאתה בעת תארת תכלית ותאמר שהוא בעל תכלית הודעת אותו בשמו בעבור כי הבעל תכלית הוא התכלית נקרא ואם תארת אותו בתכלית ואמרת תכלית...

1) C. von (a—b) d. Vgl. Anm. 4). S. מה.
2) C. von (a—b) d. Vgl. Anm. 4). « «
3) C. von (a—b) d. Vgl. Anm. 4). « «
4) M., C.: Vgl. Anm. 4) B., L. d. « «
5) C. von (a—b6) d. Vgl. Anm. 4). « «
6) M., C. Vgl. Anm. 4) B., L. d. « «
7) B., M. C., L. d.

במחשׁבותינו אמנם נחשוב זה על דרך ההתר [והקשר [1]] לא על דרך [ההלוקה [2]] והפירוד כמו שנפרד בין הקו והנקודה על דרך ההתר [3]) והקשר לא על דרך ההלוקה והפירוד כי מן השקר שיחלק הקו אל הנקודות או שיורכב מהם לפי שהנקודות אין מרחקים להם ומה שאין לו מרחקים אי איפשר שיתחבר במה שאין מרחק לו ויהיה מהם דבר שיהיה לו מרחק ואם טען זה דרך העברה נאמר לו אם כן תעביר גם כן שיתהווה ממה שאין לו מציאות וממה שאין לו מציאות דבר שיהיה לו מציאות ואם תעביר זה הנה תכחיש הראות ואם לא תעביר זה ואמר שמה שאין מציאות לו הוא העדר והעדר אינו יש ולא איפשר שיתחבר [אינו יש] בלא יש ויהיה משניהם יש נשיב וכמו כן מה שאין לו מרחק [ולא חלוק] הוא בו העדר ואם יתכן שיתחבר לו מרחק בלא מרחק ושיהיה משניהם דבר שיהיה לו מרחק יתכן גם כן שיתחבר לא מציאות עם לא מציאות ושיהיה משניהם מציאות ואחר שזה כך הוא הנה התבאר שהנקודה אי איפשר שתתחבר עם נקודה אחת ושיהיה משניהם קו אבל אנהנו אומרים שהנקודה כשהיא נכח נקודה אחרת על אי זה מרחק שיזדמן [יהיה] מה שביניהם מן המרחק הוא האורך לפי שהאורך הוא מרחק הגיע בין שתי הנקודות וזה הוא הקו והקו הוא בעל מרחק אחד על כן יש לו שתי קצוות ושתי פנים צד שלפנים וצד שלאחור והנקודה היא קצת הקו מכל עבר ואינה נפרדת ממנו לפי שהקצה אינו נפרד מהמוקצה לפי שהוא הוא והוא הוא מצד ומצד כלומר שהקצה הוא המוקצה והמוקצה הוא הקצה נקרא המשל [4]) בזה שאתה כשתספר המוקצה

---

1) B., C.: secundum semitam solutionis et ligationis L., M. d.

2) B., C.: non secundum semitam dividendi et partiendi M.: ההתר. L.: דרך ההתוך והחלוק

3) L.: ההתר הפרו״ר כמו שנפרי״ד וההקשר.

4) C.: verbigratia cum retulisti finitum nomine suo et non retulisti ipsum cum suo fine: et dixisti finem tunc jam factum est in mente tua finitum cum fine continente ipsum quoniam finitum in fine contentum cum finis non sit nisi finiti neque finitum nisi cum fine sicut definitio non est nisi definiti et

המזג ואולם חבור השכונה הוא כגון שטח הגוף ותכליתו לשטח גוף אחר [a]) ותכליתו על דרך השכונה כמו חבור השמן במים והעצם בבשר ואולם חבור המזג הוא חבור כל חלקי הגוף בכל חלקי גוף אחר [1]) [b]) על דרך ההכנסה והמזג כמזג [כל חלקי [2] המים בכל חלקי היין עד שישוב נופם גוף אחד ומקומם מקום אחד [a]) ואין הפ״ש ביניהם אלא בכמות [3]) [b]) אם כן החבור והפירוד לא יהיה אלא בכל או בקצת ומה שאין לו כל ולא קצת אין חבור לו ולא פירוד ומה שאין חבור לו ולא פירוד אי איפשר שיורכב עם מה שאין לו חבור ולא פירוד ושיהיה מהם דבר שיש לו חיבור ופירוד ואם יקשה עלינו בהומר שאין לו צורה ואמר שההומר מופשט מהצורה אין חבור לו ולא פירוד וכשקבל הצורה אז שב מהחובר ומפורד נשיב הקשית בדבר שקר משני צדדין הא׳ מהם שהחבור והפירוד הם איכות תשיג הכמות לפי שהמחובר והמפורד לא ימנעו מהיות או קו או שטח או גוף או זמן או מאמר או מספר יכשישא החומר הכמות המחובר והמפורד אז שב בהם מחובר ומפורד ואולם הנקודות אינם כן לפי שאין לדבר מהם כמות [ולא שיעור [4] שיתחברו בה ויפרדו ממנה ואיפשר לו שיורכב עם זולתה [ויונשם [5] בו או יפריד ממנו אם כן הנקודה אינה מחוברת ולא מפורדת לפי שאין לה כמות ולא שיעור והצד השני שההומר אע״פ שנפרד בינו ובין הצורה במחשבה לא נוכל להפריד ביניהם בפועל לפי [ששניהם [6] משער [7]) והערך שלא יקדם אחד מחלקיהם לאחר לפי שההומר הוא הומר לצורה והצורה היא צורה לחומר ואם הפרדנו ביניהם

---

1) B.: d, von (a—b) ein Homoioteleuton von גוף אחר.

2) M., C.: sicut commixio omnium partium aquae cum omnibus partibus vini. B.: כמזג כל המים L. d.

3) C., d. von (a—b).

4) B.: לדבר מהם שיעור כמות L., d.

5) M., C.: et corpolenta sint cum ea... B., L.: ויונבל.

6) B., M., C.: cum ambae sint de capitulo relationis L.: ששעריהם.

7) M.: משער הסמיכות והרך Vgl. Anm. 6).

יהיו [מושגים [1]] בחוש הראות ואם תאמר אני [לא [2]] כוונתי באמרי החלקים שיחלק הגוף עליהם הלק גשמי ולא החלקים הדקים המחוברים מדברים מתהלפים נשחקים כאבק אבל כוונתי באמרי ההלקים שיחלק הגוף עליהם חלק טבעי ויורכב מהן כמו כן כהחלק הגוף אל השטחים והשטחים אל הקוים והקוים אל הנקודות ואביא ראייה מדברי דימאקרטוס כי ההכם דימאקראטוס היה אומ׳ הגוף מורכב משטחים והשטחים מורכבים מקוים והקוים מורכבים מנקודות וזכר [3]) גם כן הסכמת א״ברה״ם א״ל [נצם [3]] ? והביריו מכת המעתזלה הנה שהמובן מדבריהם שהגוף מורכב מחלקים שאינם נחלקים שר״ל הנקודות נשיב אולם מה שספרת ממאמר דימאקרטוס שהנקודות כשירכבו יהיה הקו מהם הוא מאמר שסובל שני ענינים אם שתאמר שהנקודה כשתתחבר בנקודה תתחבר בה חבור הכל בכל [או הקצת בקצת ואם אמרת שהבורה בה היא חבור הכל בכל [4]] אז יהיה שתי הנקודות נקודה אחת ומקומם מקום אחד שהכל מכל אחת מהם הוא הכל מהאחרת אחר שאין מרחק לכל אחד מהם ולא הפרש ביניהם ועל דרך הזה יהיה הדין בנקודה השלישית והרביעית ומה שאחריהם אל לא תכלית ואם יהיה חבור הנקודה בנקודה בקצתה נתחייבו ההלוקה והקצת ונפסדה טענתו שהנקודה אין להתחלק ואם אמר אני לא אומר על הנקודה כל ולא [5]) קצת אחר שאין לה שיעור נשיב שמה שאין לו כל ולא קצת אין חבור לו ולא פירוד לפי שהחבור יהיה על שני פנים אם על דרך השכונה או על דרך

---

1) C., M. B., L. d.

2) B., M., C. L., d.

3) B.: וטעו עוד אב״רה״ם א״ל נצב בזה באמרם כי הגוף מורכב C.: et attulit inconvenientia abrae ? ordinatoris et sociorum ejus qui sunt desperati in hoc M.: וטען עוד אברהם א״ל נגואים L.: אל נטאנם באמרם כי הגוף מורכב.

4) B., C.: aut partıs cum parte si ergo dtxerit ut ejus continuatis cum eo est continuatis cum toto M.: או חבור חלק בחלק ואם... L., d.

5) B., M., C.: si dixerit ego non absolvo in puncto totum nec partem cum nón habeat partem L.: ולא על קצת אין חבור לו אחר.

ולא נודעים בפנישת השגה [1]) מפני שמציאות החוש להם הוא מציאות מתחלף לפי רוב התחלף חוש הראות בכל אחד מן המבטים בחזקה ובחולשה ומה שיש בתוך האמצעיים אשר לא יספרו מרוב וממה שיורה על זה כי אנחנו נמצא רבים מבני אדם לא ישיגו החלקים שהם גדולים אצל זולתם ולא קטנים ביותר להולשת חושם להשיג החלקים הדקים ונמצא כמו כן אנשים ישינו החלקים שהם דקים אצל זולתם ולא גדולים ביותר לרוחק חושם להשיג החלקים הדקים שלא ישיגם זולתם וכבר באר גאלינוס זה באמרו אנחנו אם אמרנו ביסודות שהם יסודות לכל הגופים בטבע שהם החלקים הנצבים להשגת החוש בעל הראות אז יהיו החלקים אצל מי שיהיה חוש ראותו בתכלית הריחק כגון האיה והנין מהעופות והאדם הנודע בחדות ראותו בלתי החלקים אצל זולתם וממי שחוש ראותם בתכלית ההולשה וכמו כן יהיה מי שהוא חוש ראותו על הענין האמצעי והמזג הפך ממי שהוא חוש ראותו בתכלית ההולשה או בתכלית החזק ובין כל שני החלקים האלה יש אמצעיים רבים משתנים לא ימשול בם תאר ואם כן יהיה תולדת זה המאמר שהחלקים אינם נכנסים תחת רשות הידיעה ואינם ידועים אצל השכל כל שכן שלא ישיגם חוש ואם היית רוצה באמרך [מעט החלקים ה[2]]חלקים הדקים המחוברים מגופים משתנים שנשחקו היטב כחלקי המרקחת המורכבת [מאבן [3]] הדם ונחשת שרוף וריקועי נחשת הנשחקים שחיקה יתירה היה אלא יותר רחוקים מהשיג הרבה מפני שאלו לקח אדם אלו הסממנים ודומיהם ושחקם היטב עד ישובו כאבק ואחר כן יבקש להבחין ביניהם בחוש ראותו לא עמד אלא על דעת שכלם הם גוף אחד ודבר אחד וכבר התבאר שבחינת החלקים שהם קטני מחלקי הדבר [וידיעתם [4]] לא

---

1) C.: si per sermonem tuum volueris partes in quas divitur corpus divisione corpore erunt elementa non comprehensa neque scita quoniam... B.: היו היסודות בלתי נודעות. M.: היו היסודות בלתי נודעים אחר עם אשר הם השנה השנה.

2) B., M. nur haben diese מיעוט anstatt מעט so auch S. מא C. d.

3) C.

4) C., M. B.: ובחירתם L.: ובחינתם.

ויורכב מהם כמו כן כנין היסודות לגוף האדם שהם המעט שבחלקיו והיותר דק שבהם והראוי שבהם בפשיטות על האמת לפי שלא קדם להם בטבע שנתהווה ממנו ושיהיו בסבתו מורכבים וכבר באר״נו זה פעמים רבות ואם תאמר למה הרחקת להיות רצון גאלינוס באמרו [שהיסוד הוא המעט [1]] בחלקי הדבר שירצה על החלקים הקטנים המושגים בחושים נשיב כי בחינת [2]) היסודות שהם יסודות לכל הגופים על האמת והטבע לא יתכן [שישוגו [3]] בחוש בעבור שרוב הדברים לא ישיג החוש על אמתתם וזה לשני פנים אם שהם יעלמו מהחוש לקטנותם או [לדקותם [4]] והתערבם בזולתם כמו חלקי המרקחת המורכבת מסמים משתנים שנשחקו עד ששבו לאבק דק וזה כי החלקים המוחשים יהיה על שני פנים אם החלקים אשר יחלק הגוף עליהם חלק גשמי בהחלק הגוף אל החלקים [העפריים [5]] או חלקים דקים ומחוברים מגופים [6]) משתנים כמרקחת [7]) המחוברת מאבן [8]) הדם ונחשת ישרוף וריקועי נחשת ואשפידאג [9]) כשיוחשקו וישובו אבק ואם [היה [10]] רוצה באמרך החלקים אשר יחלק הגוף עליהם התחלקות גשמי אז היו היסודות [a]) בלי נכסים תחת רשות הידיעה [b])

---

1) B., M., C.: cum dixit e l e m e n t u m est m i n i m a partium rei... L.: באמרו שהמעט בחלקי.

2) B.: כי בהיות C.: r e g u l a elementorum.

3) M. B., L.: שיהיה.

4) B., C.: aut p r o p t e r subtilitatem L.: לזקנותם M.: או לרב דקותם.

5) B., M., C.: in partes m i n i t i s s i m u s.

6) B.: מדברים.

7) B.: כמו רפואה. M.: כרפואה.

8) B., M.: מן שדנה נחשת ובלנקט אם נשחקו ושבו בעפר C.: s i c u t m e d i c i n a c o m p o s i t a e x m a c h i t e? = (Haematites) e t a e r e a d u s t o e t s c o r i a a e r i s e t c e r u s s a p l u m b i אבן הדם ist das zu medicinischen Zwecken gebrauchte haematites = πῖθος αἱματίτης. Blut = Stein.

9) אשפידאג ist das bereits im Talmud Gittin 69b angeführte אספוכי Raschi erklärt כסף חי Quecksilber. arabisch wie im Texte.

10) L.: היתה.

אמר יצחק

אחר שהגענו לזה המקום ממאמרינו וביארנו [כל [1]] מה שאמר הפילוסוף [במהות [2]] היסודות וגבולו המודיע טבעו והבאנו עליו המופתים השכליים והראיות הטבעיות יאות לנו שנזכיר [בחלק השני [3]] מאמר גאלינוס ודעתו בזה [וזה הוא [4]] כי גאלינוס גבל היסוד כמו כן בגבול מלאכותי דומה בענינו למאמר הפילוסוף ואמר היסוד הוא המעט שבחלקי הדבר [שהוא יסוד לו רצה באמרו המעט שבחלקי הדבר [5]] הפשוט שבחלקיו והמעט ההרכבה בטבע לא בערך אל דבר כמו שבארנו פעמים ממאמר הפילוסוף וזה כי המעט שבחלקים יאמר על שני עניינים האחד מהם הושי והאחד שכלי ואולם החושי הוא המעט שבחלקי הדבר אשר יחלק להם חלק גשמי a) נופל תחת החוש כמו החלקים [העפריים [6]] שיחלק אליהם הגוף חלק גשמי b) ואולם השכלי הוא הפשוט שבחלקי הדבר והיותר רחוק מההרכבה כגון החלקים שיותר הגוף אליהם ההתרה טיבעית

---

1) M., C. et postpuam pervenimus jam ad locum sermonis nostri et ampliavimus a d i l l u d q u o d v o l u i m u s de sermone Philosophi i n e s s e n t i a e l e m e n t i.

2) B., M., C. Vgl. Anm. 1).

3) M., C.: jam opportet ut afferamus i n h a c p a r t e s e c u n d a d e c l a r a t i o n e m e j u s m a n i f e s t a m super sermonem Gal. et inventionem ejus et illud quoniam Galenus.... B., L., d.

4) M., C.: Vgl. Anm. 3) B., L., d.

5) M., C.: elementum est nimima partium r e i c u i i p s a e l e m e n t u m c u m a u t e m d i x i t m i n i m a p a r t i u m r e i oluit intelligi s i m p l i c i o r e m partibus ... B., L., d. ein Homoioteleuton von בחלקי הדבר. S. Galenus I. Th. ed. Kühn Lipsiae 1821 p. 413. „Σπειδὴ τὸ στοχεῖον ἐλάχιστὸν ἐστὶ μόριον οὗπερ ἂν ᾖ στοχεῖον.“

6) M., B.: האיכותיים. C., d. von (a—b6) L.: האויריים.

וממה שהוקה בזה ראיה שהדברים כשיתרכבו יפעלו הפך פעולתם בעת פשיטותם מהרכבות [הטריאק והוא [1] הצרי שאנו מוצאים סמניו כשיתרכבו וימזגו יפעלו בסמי המות הפך פעולתם בעת ש[2]]הם פשוטים נפרדים וכן הסילוטרו והוא הסיד עם הזרניך שאנהנו נמצאים שיפעלו להשיר את השיער בעת שהם מורכבים הפך פעולתם בעת שהם [פשוטים נפרדים [3]].

תם ונשלם החלק הראשון מספר היסודות תהלה לאל ונתחיל החלק השני.

---

1) M., C.: e n m e d i c i n i s t h e r i a c a e L., d.

2) M., C.: cum sint simplices et singulares et similiter in calce. et arsenico invenimus operationem in abrasione cum sint composita quam non invenimus in eis cum sint s i m p l i c i a e t s i n g u l a r i a.

3) M., C. s. Anm. 4).

הפועלת הגדולה כמו החום [והמים יותר עבים ויותר קרובים מההגשמה [1]] לדמיון אשר בינם ובין הארץ באיכות הפועלת הקטנה כלומר הקור על כן שבה פעולתם בגופותינו יותר הזקה מפעלת הרוח ויותר נכבדות ואם תאמר והלא הרוח והמים שניהם פשוטים לפי שהם יסודות נשיב שהדבור על היסודות מצד שהם יסודות הפך מה שהוא מצד שהם פועלים מפני שהדבור עליהם מצד שהם יסודות הוא דבר פשוט לפי שהם כמו כן פשוטים לא מוחשים ומצד שהם פועלים הוא דבר מורכב מפני שהם מורכבים ומוחשים גם כן ואם לא נשיגם בחוש שיפעלו בנו אנחנו אמנם נשיגם ונפעל בהם ונקבל פעולתם ויתראו בגופותינו אך אחר שיתרכבו קצתם בקצתם וימזגו קצתם בקצתם וכשתשינם ההרכבה היא מה שקרוב מהם אל העפרורית יותר גשמי ויותר מוכן לקבל פעולה לקרבו מעובי הארץ ומה שרחוק מן העפרורית הוא יותר דק ויותר רחוק מההגשמה ויותר הלוש לקבל פעולה לקרבו מדקות האש ועל כן המים יותר הזקים לפעול בגופותינו מהרוח לקרבת המים אל העפר והרוח אל האש ואם תאמר איך יתכן שיהיו האש והרוח והמים והעפר יסודות לגוף האדם והם פשוטים וגוף האדם מורכב ואתה כבר התנית שהפשוט לא יפעל במורכב ומה שלא יפעל במורכב ראוי הוא שלא יהיה ממנו מורכב נשיב כבר בארנו במה שקדם מדברינו שהפשוט הוא יותר ראוי להיות יסוד מן המורכב מפני שכל מורכב הוא צריך אל מה שיורכב ממנו והפשוט הנעלם איננו צריך לדבר שיתהווה ממנו אלא יכולת בוראם ית' ויתע' ולכן לא יאמר למורכב יסוד על דרך [האמת אלא על דרך [2]] ההעברה לפי שהוא בעצמו צריך אל יסוד שיתהווה ממנו אם כן אע"פ שהוא פשוט בערכו אל מה שיתהווה ממנו הוא בעצמו מורכב לפי שהוא מתהווה מזולתו והיסודות אע"פ שהם פשיטות מיוחד בהם בעצמם אין המורכב מתהווה מהם והם בעניין [פשיטותם [3]] אלא אחר שיתרכבו במין ההרכבה ויכנסו קצתם בקצתם

---

1) M., C.: sicut caliditas et aqua est spissior et propinquior corpolentiae L., d.

2) M., C.: propter hoc non dicitur compositum sit elementum secundum veritatem sed secundum transumptionem L., d.

3) M., C.: cum sunt in dispositione simplicitatis suae L., d.

והרוח והמים והעפר וממה שיורה על זה שהוא אלו נתכוון באמרו החום והקור והלח והיבש במאמר מוהלט נתחייבו היסודות שלא יהיה להם תכלית שיהחום המוהלט והקר המוהלט והלח והיבש המוהלטים אין תכלית להויתם עד שיכלה איתם בוראם י״ת וית״ע ויש בזה ראיה ברורה שההסיר לא כיוון באמרו החם והקר והלח והיבש כי אם הגופים אשר אלה האיכויות בם בתכלית מה שיתכן מהרבוי ולא ימצא בזה כי אם ביסודות כמו שביארנו ופירשנו ואם תאמר ואיך הם המים בתכלית הקור והראות יעיד בהפך זה שאנחנו נמצא הסם הנקרא [בזר קטונא [1]] והוא [שיליו [1]] בלעז יותר חזק לקרר גופותינו מהמים וממה שיורה על זה שאנחנו נמצא בעל הקדחת כשתרבה חמימותו ולא יפסק צמאו [אם [2]] ישתה מים רבים לא יוכלו לכבות חומו ולא יפסק צמאו [ואם [3]] ישתה מעט מהסם הנקרא שיליו [4]] ויסיר צמאו נשיב שהמים פשוטים וגופותינו מורכבים והסם הנזכר מורכב והמורכב יפעל במורכב מה שלא יפעל הפשוט במורכב וזה שהפשוט יותר דק וממהר להשתנות והמורכב עבה ורחוק [להשתנות [5]] ולכן אי איפשר לפשוט להפוך המורכב ולהתגבר עליו עד שיפעל בדבר המורכב ויחזירהו אל עצמו וטבעו והמורכב לעבו איפשר לו להפך הדבר המורכב כמוהו ולהתגבר עליו עד שיפעל בו ויחזירהו אל טבעו ועצמו ולכן השילייו יותר חזק לקרר גופותינו מן המים אע״פ שהמים יותר קרים בטבע ואם תאמר איך הם המים יותר חזקים ללחלח גופותינו מהרוח והרוח באמת יותר לח בטבע נשיב שהרוח יותר דק ויותר רחוק מהנשמה לדמיון אשר בינו ובין האש באיכות

---

1) M.: ברזק טונא. L.: בזרקיטונא. dies Wort ist in M. u. L verschrieben. richtig hat C.: quoniam invenimus psillium . . . wie auch das italienische Wort שיליו = silio dies bedeutet. בזר. Samen kommt auch öfter im Talmud vor: Gittin 69b בזרא גלגולא auch בֵיזרא דכיתנא. L. fehlerhaft שילייו.

2) C., M. L., d.

3) C., M. L., d.

4) M.: שילייו ינוח חומו ויסיר.

5) M., C.: compositum est grossius e t r e m o t i u s a r e s o l u t i o n e L.: ורחוק מן המורכב.

באמרך הגופים אשר בם אלו האיכויות על ענין האמצעי שבין שתי הקצוות [1]) b) אז היו היסודות a) נסתרים בלי ידועים ולא יהיה נכנסים תחת רשות הידיעה לא אצלינו ולא אצל הטבע [2]) b) לאפשרות ההשתנות וההתהפכות בם לפי נטיית השני האמצעיים לאחד משני צדדים ומן השקר שיהיו היסודות [טבעים [3]] ולא ימשלו בם הטבעים ולא יכללם דעת ואם רצית לומר הגופים אשר בם אלו האיכויות בתכלית [הרבוי [4]] והכח יצריכך הדבר שתאמר היסודות שאתה לא תמצא דבר שתהיו אלו האיכויות בו בתכלית הכח [והרבוי [5]] אלא היסודות לפי שהאיכויות בם פשוטות מופשטות נקיות מהטבעים ובזולתם מזוגות מורכבות התערב קצתם בקצתם ונמזג אחד מהם עם חבירו ויפעל בו ויחסר מכחו כמו שביארנו עתה וממה שיורה על זה שאתה לא תמצא גוף יותר חם מהאש ולא יותר קר מהמים ולא יותר לח מהרוח ולא יותר יביש מהארץ בעבור שהאיכויות נקיות נמורות מופשטות לא יתערב עמם דבר שישנה אותם ולא נמזגו קצתם בקצתם ונרכבו כחותם ונחלשו והחסיד אפוקראט בזה המאמר אמר כך דע שהיסודות גופותינו הם החם והקור והלחות והיובש רצה בזה הגופים שהאיכיות האלה בם בתכלית הכח כלומר האש

---

1) von (a—b) fehlt. C.: si vis secundum dispositionem melancholicam? tunc erant elementa propter possibilitatem alterationis et diversitatis in eis semper secundum declinationem mediorum ad media duarum extremitatum.

2) von (a—b) fehlt im C. Vgl. Anm. 1) et non ad aliam aut medîationes ipsorum ad duos extremitates secundum recitatem. nach C. lautet die Stelle: אז היה היסודות לאפשרות ההשתנות וההתהפכות בם לפי נטיית האמצעיים אם תרצה ליכר מהגשמים אשר האיכיות M.: .לאמצעי שבין שתי הקצוות בהם על ענין ממוצע בין שני התכליתיים אם כן היו היסודות נסתרים ונעלמים לא נודעים לא עמנו ולא עם הטבע.

3) M.: C.: et inconveniens quidem est ne elementa sint naturalia a naturis comprehensa et ne scientia ea contineat L.: טבע.

4) M, C.: ultimum finem multitudinis et fortitudinis L., d.

5) M., C.: Vgl. Anm. 4).

טבעו ומזגו לבד הנה התבאר במה שהקדמנו עליו המופתים המבוארים והרשומים הנראים שהאיכויות מקרים טבעיים נשואים ביסודות ושהיסודות אינם מתהוים מהם ואחר שהתבאר זה התבאר באמת שהיסודות ראשית ההויות הטבעיות בלא ספק ואם רצית כאמרך חום וקור ולחות ויבשות הגופים הנושאים לאלה האיכויות לא חסר דברך מאחד מג׳ פנים אם שתהיה רוצה שהגופים שהאיכויות בם הם בקצה האחרון מהמיעוט וההולישא או שהגופים אשר הם בם הם בקצה האחרון מהריבוי והכה או שהגופים אשר הם בם בענין אמצעי בין שתי [1]) הקצוות הנזכרים ואם רצית לומר הגופות אשר האיכויות בם בתכלית המיעוט וההולישא אי איפשר שתתהווה מהם הויה כלל מפני שכל הכחות המתחלפות והמתהפכות כשיתרכבו וימזגו קצתם בקצתם יפעל קצתם בקצתם וישתנו איכויותיהם ויחסרו ממה שהיה עליו כשהיו פשוטים וממה שיורה על זה שאדם אלו קבץ בין שני דברים האחד מהם בתכלית החום והאחד מהם בתכלית הקור [ימצא [2]] בלי ספק שאיכיותיהם מעטו וחסרו וישב כל אחד מהם מהחום והקור יותר חלוש ממה שהיה עליו כשהוא פשוט [a]) ואם הדבר כן בכחות שהם בתכלית הכח כל שכן בכחות אשר הם בתכלית ההולשה שהדבר ראוי להיות [3]) [b]) כן וכן אלו קבץ בין חומץ חזק מאוד ובין דבש מתוק מאוד ימצא בלי ספק טעמם ואיכותם שישתנו וחסרו מן השיעור שהיה עליו בהיותם פשוטים וכן אלו קבץ בין שחור ובין לבן ומזגם ימצא שישתנו וחסרו מהשיעור שהיו עליו כשהיו פשוטים [a]) ובזה יש ראיה שהכחות המשתנות והמתהפכות כשירכבו יחסרו איכויותיהם ויחלשו [4]) [b]) ואחר שזה כן הוא הנה כבר התבאר שאי איפשר שיתהווה מתכלית החולש ותכלית החולש דבר שיש לו כח שאם היה איפשר זה היה איפשר גם כן שיתהווה מלא חם ולא חם דבר שיהיה לו חום [a]) ואיפשר שיתיילד מהעדר והעדר דבר שיש לו מציאות [5]) [b]) וזה יוצא מדרכי הטבע ואם רצית [a])

---

1) M.: שתי התכליתים.
2) L.: מצא.
3) von (a—b) fehlt im C., und M.
4) von (a—b) fehlt im C., und M.
5) von (a—b) fehlt im M.

בקצת המין בלא קצת אחר או בכל המין בזמן אחד ולא בזמן אחר והסבה בזה שהסגולה באדם היא על ג׳ פנים האחד מתנועת הטבע ופעולתו כשיפגשו פעולת הנפש והשני מפעולות הטבע כשיפגוש לפעולות הטבעיים והג׳ מפעולות הנפש בחושים כשתפגוש הדברים המלאכיים הנראים הנקרים על הנפש מחוץ ומה שהוא מהם מפעולות הטבע תפגוש פעולת הנפש הוא נמצא בכל המין ובכל זמן [כמו השחוק וזה כי[1]] בעבור [שהוא מהרגזת הטבע בתנועת הנפש למצאה ערבות במה שישמחנה הוא נמצא בכל המין ובכל זמן והיה כן בעבור[2]] שפעולות [הנפש[3]] נמצאות בכל המין ובכל זמן ומה שהוא מהם מפעולות הטבע תפגוש פעולות הטבעיים אי איפשר מציאותו אלא במציאות המזג המחויב להיותו כמו השיבה בעתות הזקנה כי בעבור שהוא נמצא מפעולות הטבע כשתפגוש פעולת הטבעיים אי איפשר מציאותו אלא בזמן תגבורת הליחה הלבנה על מזג גוף האדם ומה שהוא מהם מפעולות הנפש בחושים תפגוש הסבות הקוראות עליה מחוץ הוא צריך אל אותות חושיות והרשומים הלמודיים יוציאוהו מן הכח אל הפועל ככתיבה באדם שהוא בעבור היותה פונשת הסבות אשר מחוץ בפעולות החושים והרשומים הלמודיים אי איפשר מציאותה אלא בהרגל ובריאות הכלי והסבה המביא לזה ועל כן איפשר מציאותה אלא למי שהרגיל באותות החושים והרשומים הלימודיים כדי שיצא מה שיש בו מן הכח אל הפועל ולכן נתחלפו סגולת האדם משאר בעלי חיים לפי שסגולות האדם רבות ומשתנות יפגשו הנפש והטבע והחושים וסגולת כל שאר בעלי חיים תפגוש

---

1) M. C.: sicut risibelitas nam cum ipsa ex inquietudine vel infestatione naturae motu animae propter saporositatem suam cum eo ipso laetificat reperitur in tota specie et in omni tempore quoniam impressiones animae reperiuntnr in tota specie omni tempore. Vgl. S. 335 Z. 3 oben. dort wird das Zeichen so definirt. M.: כמו השחוק וזה כי בעבור שיהיה מהזדעות הטבע בתנועת הנפש בקבלה ערבות ממה ששמחה הוא נמצא בכל המין ובכל זמן והיה כן מפני שאותות שכחות הנפש נמצאים בכל המין ובכל הזמן.

2) M., C. s. Anm. 1) L. d. ein Homoioteleuton von בעבור.

3) M., C. s. Anm. 2) L.: שפעולות הטבע.

ויתקבצו [בסוג [1]] בצבע והשני שהמקרה אע״פ שאינו נמצא בכל המין הוא עובר המין ויצא ממנו אל זולתו כגון תכלת העין שאע״פ שאינה נמצאת בכל המין [תעזוב [2]] האדם ותצא ממנו אל הסוס והחמור והחתול והדומים להם והשלישי שהמקרה אע״פ שאינו נבדל [מהאדם [3]] אפשר לו לאדם שיעשה כמוהו במלאכה ובתחבולה כגון עקום האף [4]) שהוא אע״פ שאינו נבדל מן האדם [5]) איפשר [לאדם [6]] שיעשה כמוהו בצורת הצלמים הנעשים מנחושת וכסף וזולתם אבל הסגולה אינה כן לפי שהיא נמצאת במין כלו או בכח או בפועל לא יעבור מהמין אל זולתו ואי איפשר לאדם לעשות כמוהו לא בתחבולה ולא בזולתה והמשל בזה כי השחוק נמצא במין האדם כלו לא יעבור לזולתו ואי איפשר לאדם שיעשה כמוהו לא בתחבולה ולא במלאכה ועל כן עמדה הסגולה במסוגל בו מקום הגבול במוגבל לפי שהוא יסוב על המסוגל בו כאשר יסוב הגבול על מוגבלו שאתה תאמר כל אדם שוחק וכל שוחק אדם כמו שתאמר כל אדם חי מדבר מת וכל חי מדבר מת אדם ואם תאמר אם יש הפרש אצלך בין המקרה ובין הסגולה בשהסגולה נמצאת בכל המין והמקרה אינו נמצא בו במה היתה הכתיבה סגולה לאדם והיא אינה נמצאת בכל המין [7]) [a] כי יש מבני אדם שאינו כותב וכן השיבה והזקנה [הם [7]] סגולה לאדם ואינם נמצאת [b]) בכל זמן נשיב כבר קדם מדברינו שהסגולה היא משני פנים אם בכח אם בפועל ואשר היא בכח תהיה אם

---

1) M., C. s. Anm.

2) C.: pertransit hominem M.: המין כמו שתמצא באדם העינים התכליתים שאע״פ שאינם נמצאים בכל המין.

3) M., C.: et tertius est ut quamvis accidens sit inseparabile homini L., d. תעבור סגולתם.

4) M.: האף הנקרא עמבס״י והוא בערבי בטס״ה.

5) M.: האדם העקום.

6) L., C.: est tum homini possibile facere simile ei.

7) M. C.: si dixerit cum accidens apud te separatum sit a proprietate quoniam proprietas reperitur in tota specie: accidens vero non ob quam rem igitur facta est scriptura proprietas homini cum non reperiatur in omni homine omni tempore M. fehlt והזקנה im C. fehlt von (a—b).

האש ויובשו [וקרירות המים ולהותם [1] שכל אחד מהם יפעל בחבירו ויתפעל ממנו [כי החמימות תפעל בקרירות ותתפעל מן הקרירות [2] והיובש יפעל בלחות ויתפעל ממנו ואולם הסגולה [3] אינה כן מפני שהיא אין לה הפך שתפעל בו ותתפעל ממנו שהשחוק לא ימצא לו הפך שיפעל בו ויתפעל ממנו ואם יאמר שהאבל הפך השחוק לפי שהוא יפעל בו ויסירהו ויתפעל ממנו ויסור בעבורו נשיב שהאבל הוא הפך הששון והשמחה לא הפך השחוק וזה כי הששון היא תנועה ושוטטות טבעי מהדם והחום הטבעי והתפשטו בגוף בהרגיש הנפש התנועה להקביל מה שישמחה ומצאה ערבות בו והאבל אמנם הוא התקבץ תנועת הדם והחום הטבעי ונוחם כשיכבה להב הנפש בברחה ממה שיעציבה ויזיק בה ואולם השחוק אין הפך לו אמנם הוא ענין יתחדש למשחק כשיגיע להשקו מהשמחה והששון ואם תאמר מה הענין ההוא נשיב שהוא רעש ונעש מגידי איברי החזה ברתיחת הדם והתגברו ולכתו בין חוטי בשר החזה, להרגזת הטבע בתנואת הנפש למצאה ערבות במה שישמחנה וכשיתחדש הרעש והנעש באיברי החזה וישמעו על זה הקולות הנזכרים ואם כן האבל אינו הפך השחוק ואם תאמר מה הפרש יש בין הסגולה והמקרה הדבק אחר ששניהם [4] אינם נבדלים ממה שהם בו נשיב יש בניהם הפרש מג' פנים הא' מהם שהמקרה הדבק אע"פ שאינו נפרד מהאיש אשר הוא בו איננו נמצא בכל המין אשר נמצא בו וכשנחשוב שיסור נמצא לו [הפך [5] עומד תחתיו יתחברו שניהם תחת סוג אחד ויכנסו תחת מאמר אחד כמו שחרות הכושי שהוא אע"פ שאינו נפרד מהכושי אינו כולל [כל מין [6] האדם וכשנחשוב שיסור השחרות נמצא לו הלובן עומד תחתיו יתחברו שניהם תחת [מאמר [7] האיכות

---

1) M., C.: sicut caliditas ignis et siccitas ejus et frigitas aquae et humiditas ejus L.: ויובשו ולהותו המים ובירורתם.

2) M., C.: caliditas namque agit in frigitatem et patitur ab ea L., d.

3) M.: הסגולה שהיא כח המיוחד.

4) M.: ששניהם נבדקים.

5) M., C.: invenies ei successorem L., d.

6) M., C.: tamen non toti speciei hominis convenit L.: d.

7) M., C.: et continentur ipsae duae sub predicamento qualitatis et conjunguntur sub genere colorit. L. d.

החום שהוא בעבור שהוא באש טבעי אי־אפשר מציאותו בבעל הקדחת ובמים החמים ובברזל חם במקרה ואולם הדבר שהוא עצמי אינו נמצא בזולת מה שהוא בו כלל לא בעצם ולא במקרה לא בכח ולא בפועל כמו הדבור וקבול המות באדם ששניהם בעבור שהם בו עצמיים אי אפשר מציאותם בזולתו [לא בעצם[1] ולא במקרה ואם הקשה עלינו במציאות הדבור בגופים העליונים והמות בבעלי חיים נשיב שזה אמנם ימצא מפוזר לא מקובץ כי אשר ימצא בו הדבור מהגופים העליונים • אי אפשר שימצא בו המות כלל ואשר ימצא מציאות המות בו משאר בעלי חיים זולת האדם לא ימצא בו הדבור כלל ואולם באדם נמצאים [יחד[2] בו ואם יאמר והלא החום הוא מתקן עצם האש ומפרסם טבעו לפי שכל אש חם ולמה לא אמרת שהוא בו עצמי נשיב שהעצמי בדבר המתקן עצמו יסוב כל אחד מהם על חבירו סבוב בגבול על המוגבל והמוגבל על הגבול המשל בזה שאנחנו נאמר על האדם חי מדבר מת וכל חי מדבר מת אדם והחום באש אינו כך שאתה אם אמרת כל אש הוא חם לא תוכל לומר כל חם אש לפי שיש מן הדברים החמים שאינן אש כמו האדם בעל הקדחת והברזל החם והמים החמים[3]) אם כן כבר סר החום מתקון עצם האש לפי שהוא נמצא בזולתו ועל כן לא הכנים הפילוסוף החום בגבול האש [מורה על טבעו[4]] כי גבול האש המודיע טבעו הוא שהוא גוף דק קל מזהיר ינשא למעלה הנה כבר התבאר שהאיכיות מקרים טבעיים נשואים ביסודות והיסודות עצמים מתהפכי נושאים להם ואם תאמר ומה הפרש בין דבר שהוא בדבר טבעי ובין שהוא לו סגולה נשיב שהטבעיות יש להם הפכיים [יפעלו[5]] קצתם בקצתם ויתפעלו[6]] קצתם [מ[7]]קצתם כמו החום

---

1) M., C.: neque substantialiter neque accidentaliter. Vgl. Zeile 3 vorher L.: d.

2) M. L. d.

3) M.: החמים במקרה והדומה לזה.

4) M., C.: declarativa natura ipsius L., d.

5) M., C.: dicemus ei quoniam naturalia habent contraria agentia adinvicem et patientia adinvicem.

6) M., C.: s. Anm. 5. L.: יפעול.

7) M., C.: s. Aum. 5. L.: ויתפעל.

8) M., C.: s. Anm. 5. L.: בקצתם.

מהם קל ממהר לסור ולהפסד כגון ירקות הפחד ואדמומית הבושת ומהם מה שהוא קיים מאחר לסור כמו תכלת העין ועקום האף ומהם מה שהוא יותר קבוע מזה ויותר קיים כגון השחוק באדם ומהם מה שהוא יותר קבוע וקיים מזה כגון החום באש והקור בשלגי[1]) ומה שהוא מהם ממהר לסור כגון ירקות הפחד [ואדמומית הבושת[2]] נקרא דבר זה דבר עתי [ומה שהוא מהם מאחר לסור כמו תכלת העין ועקום האף נקרא דבק[3]] ומה שהוא מהם יותר קבוע מזה כמו השחוק באדם נקרא סגולה[4]) ומה שהוא מהם יותר קיים ונמצא בכל עת ובכל זמן הוא החום באש נקרא טבעי והטבעי יהיה על שני פנים כי יש מהם מה שהוא במה שהוא בו בפועל תמיד כמו החום האש שהוא מצוי בו בפועל תמיד ולכן הוא פועל בגופותינו בעת הפגישה ומהם מה שהוא במה שהוא בכח כמו חום הדבש והזנגביל והפלפל שהם במשוש ובפועל קרים בטבע ובכח המים ולכן לא יפעלו בגופותינו בעת הפגישה כי הם אמנם יפעלו אחר שיפועלו מן הטבע שבתוך הגוף וביציאת מה שיש בו מהכח אל הפועל והאות בזה שאנו אלו נקח זנגביל ופלפל ונשוחק אחד מהם ונשים אותם על הגוף לא יפעל בו כלל עד שיתלהלה בלחות גופות וימס ותראה איכות בחמימות העשן הנמס מגופותנו קודם שתראה הפעולה בנו ובזה אות ברור שהם לא יפעלו מבלי שיפעלו אם כן הפעולה מהם היא בכח לא בפועל הנה כבר התבאר במה שבארנו שהחום באש אחר שאינו נבדל ממנו הוא בו טבעי לא עצמי ואם יאמר אומר ומה הפרש בין [הדבר שהוא בדבר טבעי[5]] ובין שיהיה בו עצמי נשיב שהדבר כשיהיה בדבר טבעי הוא נמצא בזולתו במקרה כמו

---

1) M.: והקור במים הקחות באויר והיובש בארץ.

2) C., M.: Vgl. Z. 1 oben.

3) C.: et quidem ex eis est tardius separabile sicut varietas oculi naris dicitur habitus. Vgl. diese Seite Z. 2 und weiter dort wird תכלת העין und עקום האף im Gegensatz von סגולה genannt. M.: וחושם עקום נקרא ומה שהוא מתאחר לסור כמו הענים תכונה או תואר.

4) M.: סגולה מיוחדת או נפרדת.

5) M., C.: si dixerit quae est ergo differentia inter rem existentem in alio naturaliter. L.: בין הדם שהוא בטבע ובין.

האיכויות עצמם או הגופות הנושאים האיכויות ואם תרצה האיכויות עצמם הנה המאמר הזה מבואר [ה[1]]הפסד וביטולו גלוי ומפורסם בעבור שהאיכויות מקרים נשואים צריכים לקיים עצמם אל נושאים והיסודות הם עצמים נושאים ואינם צריכים לקיים עצמם [אל מה[2]] שהוא נשוא עליהם והנושא יותר נכבד מהנשוא בטבע לפי שהנושא הוא עצם קיים נצב והנשוא הוא מקרה הולך אם כן העצם הוא [נכבד[3]] יותר מהמקרה ומן השקר [שיפעל נכבד בטבע מנבזה בטבע[4]] ולא יעשה הנבזה נכבד גם כן ולא החסר שלם שאלו יתכן זה היה אפשר באדם שיפעל ממה שהוא יותר נבזה ממנו ויעשה מה שהוא יותר נכבד [ממנו[5]] עד שיעשה מדבר [בלי מות[6]] וזה מבואר השקר שאלו [יתכן זה היה[7]] אפשר שיעשה כמו עצמו ואלו יכול לעשות כעצמו[8]) היה יותר יכול לדחות המות והאבדון מעצמו והראות יבטל זה ואם יאמר אחר שהחום והקור והיובש והלחות הם אצלך מקרים והמקרים יסורו מבלי הפסד נושאם למה לא הסרת החום מן האש ושתמצאהו אש שאינה חמה וארץ לא יבשה ומים [בלא קרירות[9]] ורוה לא לחים נשיב כי המקרים הם על עניינים רבים יש

---

1) M., C.: si volueris per sermonem tuum qualitates ipsas et sermo manifestae falsitatis M.: ההפסד מבלתי אפשר L.: בהפסד.

2) M., C. L.: אלא.

3) M., C.: substantia ergo est altior accidente L., d.

4) M., C.: et inconveniens quidem est ut nobilius natura perjiciatur ex eo quod est vilius natura L.: שיכבד נפעל בטבע מנבזה.

5) C.: nec pateretur ex eo quid est viliis eo et faceret quod est nobiliis ipso donec faceres rationale immortale M.: שיפעל מה שהוא נקלה ונבזה ממנו ויפעל יותר נכבד ממנו עד שיפעל אדם.

6) M., C. s. Anm. 4 מדבר ולא ימות L.: מדבר בלימה.

7) M., C.: si illud possibile ut faceret sibi simile? ad hoc ut expelleret permutationem et finem a se et esset posterior et fortior? visus autem evanescere facit illud.

8) M.: שאם יתכן זה יתכן שיעשה דומה לנפשו ואם יוכל לעשות בנפשו דומה לנפשו היה יוכל שירחיק ושיסיר המות מנפשו וההמסה? וההתוך והעיון והחוש יבטל זה.

9) M., C.: et quare non fecisti nos invenire ignem non calidum terram non seccam aquam non frigidam.

ובזיעה נשיב שהמותרות היוצאות בעשן ובזיעה הם ממותר [מזון [1]]
האיברים ממה [שכבר [2]] יצא מהגידים והגיע באיברים וכששאר
בהם [a]) והשליכוהו מהם [3]) [b]) הוציאהו מנקבי העור הדקים בעשן
ובזיעה לקרבם אל [4]) מחוץ לגוף אבל תוספת הדם הוא מותר הגיע
בגידים והוא עצור בם לא יצא מהם אל האיברים ולא קבלהו
[האיברים [5]] למיעוט צרכם אליו ועל כן הוציאהו הטבע מהגידים
להקם [6]) מחוץ לגוף ואם יאמר אם הסם המשלשל לפי דעתך יוציא
מהליהות [הגוף [7]] תחלה הצלול [שבהם [8]] והממהר יותר בתנועה
ואחר כן מה שיקרב אליו בקלות ובמהירות עד הגיע אל העבה
שבליחות והכבדה שבהם בתנועה למה לא יוציא הסם הדם אחר
המרה הירוקה קודם הליחה הלבנה לפי שהוא יותר קל ויותר דק
מהליחה הלבנה מאד נשיב כבר עבר מאתנו במה שקדם מהתשובה
לשאלה הזאת מה שיש בו די מהשיב אליו דבר אחר והקמנו אליו
מופתים ברורים מאותות הטבע וביארנו שהטבע לא יוציא הדם
בשלשול ולא יוציאהו גם כן מהמקומות שדרכן להוציאו משם כי
אם ירבה עליו ויכבד וישלהו מאתו ויוציאהו כמו שישלח האב את
בנו וישליכהו מאתו בכעס והוא יותר חביב עליו מכל בני אדם ויותר
מיוחד וקרוב לו ואם יאמר ולמה לא אמרת שהחום והקור והלחות
והיובש הם יסודות גוף האדם על האמת לפי שהם יותר פשוטים
מהאש והרוח והמים והעפר ויותר רחוקים מהרכבה נשיב לו לא
יחדל אמרך קר ולח ויבש מאחד משני ענינים אם שתרצה בהם

---

1) M., C.: dicemus ei quoniam superfluitates qui egrediuntur sudore et vapore non sunt nisi de superfluitate nutrimenti membrorum L.: ממותר מחלק.

2) M., C.: quae jam exivit ex venis L., d.

3) M. fehlt von (a—b).

4) M.: אל שטח חיצוני.

5) M., C.: neque membra recipiunt L., d.

6) M.: לרחקם משטח חיצוני הגוף.

7) M., C.: si aliquis dixerit cum medicina apud te non evacuet ex humoribus corporis primitus nisi subtiliorem ejus et velocioris motus L., d.

8) M., C. s. Anm. 7. Vgl. Z. 10.

כשהוא מהשלשול והשתן אבל נינה מלמעלה כשהוא בשעול ובקיא ושיבה אתו מלמטה כשהוא מגידי [1]) בואשירהם היכולת הנקראות ווירונש בלעז וממה שיורה על זה אמרו וכל שכן כשיהיה שהור לפי שרם הווירונש אינם ברוב אלא מדם שחור אך [a]) כשירבה לצאת יצלול ויזך וישוב רע ומגונה [2]) [b]) ואם יקשה עלינו מהווירונש עצמם ואמר מדוע אין יציאת הדם מהווירונש גם כן מגונה אחר שיציאתו הוא משנה מקומו הטבעי שאין ממנהג הטבע להוציא מהם נשיב שהווירונש אינם מקומות הטבעיים אשר הכינם הטבע להוציא מותרות אבל הם מקומות מקריים עשה הטבע תחבולה עליהם כשהוצרך להם לפתוח בם גידים להוציא מהם הדם השחור העבה הכבד שהמרה השחורה גוברת עליו אשר מתולדתו לרדת ולהשתקע למטה כמו שיעשה תחבולה גם כן ויפתח בראש גידים דקים להוציא מהם הדם הצלול אשר מדרך המרה הירוקה אשר מטבעו להתנשא למעלה ולרום בטבע ואם תאמר אחר [שהטבע [3]] יוציא הדם מהמקומות אשר מטבעם להוציא מותר העיכול השלישי [בהם [4]] למה [לא [5]] הוציאו מנקבי העור [הדקים [6]] אשר יצאו מהם המותרות [בעשן [7]]

---

ipsius exitum inferius eum est fluxu ventris et urinae L., d. ein Homocoteleuton von: יציאת.

1) C.: et laudavit ipsum inferius nisi eum est ex venis emoroydarum M.: מגידי הטהורים הנקראים אלבואסיר.

2) M. fehlt von (a—b).

3) M., C.: si autem aliqius dixerit cum natura non evacuet sangninem nisi per loca... L.: אחר שהטבעיות.

4) C.: per ea M.: השלישי מהם L.: השלישי למה שהם.

5) M., C.: quare ergo non evacuavit illum per puros eutis L., d.

6) M., C.: s. Anm. 6.

7) M., C.: per quos evacuantur superfluitate cum sudore et vapore (eum sunt nisi de superfluitate digestionis tertiae) dies hinzugefügt in C. Vgl. S. כח Z. 1 בעשן [בזיעה] L., d.

שהוא ממותר מזונם שלא יצטרכו אליו ועל כן הוא צאתו מהנחירים והנדות [טוב ומשובח מיציאתו בשלשול ובשתן כי יציאתו מהנחירים והנדות הוא מ[1]]פעולת הטבע מהמקומות שהכינם הטבע לצאת מהם מותר העיכול השלישי וצאתו מלמטה [בשלשול[2]] וממקום השתן הוא יוצא [מפעולת הטבע לפי שהוא משנה מקומו הטבעי ויוצא[3]] מהמקומות[4]) אשר הכין אותם הטבע למותר העיכול הראשון ההוה באצטומכא והעיכול השני ההוה בכבד להוציאם משם על כן שב צאתו משני אלו המקימות [רעה[5]] מאד לפי שיצא ממנה׳ הטבע כמו שהיא יציאת צואה מלמעלה בקיא [רע[6]] מאד ממית מפני שיוצא מדרך הטבע[7]) ואם יקשה עלינו בפ׳ אמר אפוקראט [בספר הפרק הפרקים[8]] שאמר שם שהדם [איזה[9]] דם שיהיה בצאתו מלמעלה הוא יותר רע ויציאתו מלמטה יותר משובה וכל שכן כשיהיה שחור נשיב כי אפוקראט לא גינה [יציאת הדם מלמעלה אם היתה יציאתו מהנחירים ולא שבח[10]] יציאתו מלמטה

1) C.: propter hoc factus est exitus fluxu narium et menstruarum melior et laudabilior exitu ejus solutione ventris et urinae quoniam exitu ejus modi fluxum et menstruorum est ab operatione naturae. M.: ולזה היתה הוצאתו מן הנחירים ודם הנדות טוב מיציאתו בשלשל ובשתן כי יצאתו מן האף ומן הנדות פעלת הטבע מן המקומות אשר יחדם להוציא.

2) M., C.: et exitus ejus solutione ventris et urinae egreditur ab operatione naturae quoniam est contrarius loco suo naturali. L. d.

3) C. s. Anm. 2) L. d. ein Homoioteleuton von יוצא.

4) C. s. Anm. 2: a locis M.: ויוצא מהאצטומכא.

5) M. L.: ערום מאוד so auch C. propter hoc ejus exitus ab his duobus est calidus. Vgl. Anm. 6.

6) M. L. fehlerhaft בקיא ערום מאוד so auch C.: quae mad modum est exitus ab ore vomitu c a l i d u s valde et perniciosus.

7) C.: quoniam est extra c u r s u m n a t u r a l e m. M.: הטבע ו מ נ ה ג ו.

8) M., C.: in libro aphorismorum... L. d.

9) M., C.: quibus exitus sanguinis per superiora est deterior L. אין זה דם,

10) M., C.: Hipp. non v i t u p e r a v i t exitum s a n g u i n i s s u p e r i u s cum est fluxu narium n e q u e l a u d a v i t

[והתעוררו [1]] וממה שיורה שיציאתו מן הנחיריים והנדות הוא מפעלת הטבע [ויציאתו מבלעדי אלה המקומות הוא מבלתי פעלת הטבע [2]] שאנחנו נמצא שיציאתו מן הנחירים והנדות הוא [מה[3]]מקומות שממנהג הטבע להוציאו מהם [תמיד [4]] בלא עמל ובלא כאב ובלא סבה קודמת יותר מצורך הטבע להוציאו ויציאתו מבלעדי אלה. המקימות הוא ממקומות שאינם ממנהג הטבע להוציאו משם שיוציאהו מהם בעמל וכאב וסבות מכריחות להוציאו [לא [5]] מצורך הטבע לזה והסבה בזה שהטבע הכין לכל מיתר ממותרי הגוף מקום מיוחד יוציאהו ממנו והראייה בזה שהוא הכין למותר עכול הראשון ההוה באצטומכא [להוציאו מן המעי התחתון [6]] בשלשול [וישם [7]] למותר העכול השני שבכבד לצאת דרך נקב [8]) הישתן [וישם [9]] למותר העכול השלישי ההוה באיברים לצאת מנקבי הגוף הדקים בעשן ובזיעה ובנדות ובלפלוף הענים והנחירים וצאת האזנים וזרוק תמיד ובדם הנחירים עת אחר עת כשיהיה הצורך לזה [והולדת [10]] הדם אע״פ שהוא מפעלת העיכול השני ההוה בכבד אמנם יתרונו בגוף וריבויו בגידים באמת הם ממותר העכול השלישי [ההוה [11]] באיברים לפי

---

1) M., C.: s. S. כד Anm. 5.

2) M., C.: et ut ejus exitus non ab his locis est agrediens ab operatione natura est L. d. ein Hoimoiftelenton von מפעלת הטבע.

3) M., C.: quare invenimus ejus exitum fluxu narium et menstrorum ex locis per quae natura consuevit ipsum evacuare semper sine difficultate L.: מכמה המקומות.

4) M., C. s. Anm. 3 L. מהם מיד.

5) M., C.: natura non indigeat .... L. d.

6) M., C: quoniam ipsa praeparavit superfluitate digestionis primae factae in stomacho exitum per anulum eum solutione ventris et posuit superfluitate digestionis secundae factae in epate exitum per foramen urinae secundum ut est in virga et posuit.....

7) M., C. s. Anm. 6.

8) C. s. Anm. 6 M.: יצאתו בהצקה בשתן L.: דרך הנאתן השתן.

9) C. s. Anm. 6.

10) M., C.: quamvis generatio sanguinis sit operatione bonitatis digestionis secundae factae in epate L.: לזה ותועלת.

11) M., C. L.: יתהווה.

זה ושם לרוח החיוני בגיד[ים] הנזכר[ים] למעלה [מעבר [1]] ריק כדי שילך בו אל כל הגוף לפי שהרוח החיוני הוא גוף מוחש דומה לתכונת הרוח לא יצטרך אל עצם שישאהו ואולם החום הטבעי הוא איכות יצטרך בלי ספק אל עצם שישאהו ועל כן שם הטבע דם הגידים הנזכרים מרכבה לו וממנו מזונו ופרנסתו ואם תאמר ולמה היא יציאת הדם מן הנחירים והנדות ברוב המדוים משמיע שלום מבשר טוב [מאחר ש[2]]יציאתו הוא נמאס אל הטבע לפי שהוא חביבו נשיב כי הדם היוצא מן הנחירים והנדות הוא מפאת פעלת הטבע כשירבה עליו ויכבד לא לדבר שהבריחו והוציאו מאתו בהכרח מבלי צורך להוציאו והמופת בזה שאנחנו נמצא יציאתו כשיהיה ביום בחראן הוא מורה על כח פעלת הטבע והוא טוב ומבשר ישועה וכשיהיה [יציאתו [3]] בזולת יום בחראן וכל שכן ביום שני מהחולי הוא רע [4]) ומורה על פחד לפי שהוא אות אמת שיציאתו הוא בעבור חידוד [המותר [5]] וכובד החולי לא בעבור הנהגת הטבע

---

1) C.: dicemus per meam vitam juro ut natura jam fecit illud et fecit spiritui vitali tunicam arteriae vacuam. so übersetzt auch C. S. כג Z. 2 unten מעברים s. Anm. 2) M.: למעלה קרום ריקה מין הגידים הדופקים

2) C.: et si dixerit quare ergo factus est exitus sanguinis fluxu narium et menstruorum in pluribus aegrutudinibus laudabilis et nunciativus salutis cum ejus exitus apud naturam sit universaliter vituperabilis: quoniam ipsius est custoditivus M.: ואם יאמר אומר למה היא יציאת הדם מן מן הנחירים ודם הנדות ברב החליים מבשר טוב ומשובח מורה על השלום ואתה אמרת כי יציאתו בכלל ? לטבע הוא שנוא מפני שהוא חלק ממני מבשר טוב. L.: ויציאתו בשלשול הוא נמאס

3) C.: et si affuerit exitus ejus in die non cretico et proprie n die aegritudinis erit illaudabilis et nunciat timorem. M-: ואם היה יציאתו בזולת יום מופת גבול וכל שכן ביום השני מהחול.

4) C.: s. Anm. 4) M. רע ונמאס ויעיד על הפסד.

5) C.: quoniam significat ut exitus ejus est ab acuitate superfluitatis et gravitatis aegritudinis et non a regimine naturae et ex ipsius exitatione L.: חידוד הליחה.

לעצמו צל ואופל וימעט אורו ונגהו ועלה על זוית מרווחת ואולם ההקשי שאנחנו נמצא האדם כשיהיה נער ויהיה חומו הטבעי הזק והדם זך ונקי יעלה על זוית נצבת ונתיישבה קומתו וכשיבא בימי הזקנה יכבה אור חומו הטבעי ויקנה הושך וערפל ויעלה על זוית מרווחת ותשח קומתו וכל מה שיוסיף להחסר חומו ידכה וישוח ובהכבות החום הטבעי נפלה קומתו לארץ ואם יאמר אומר [1]) למה הכחשת שיהיה עוות קומת הזקן מפני הולשת גופו לעמוד בקומה זקופה ולא לעובי החום הטבעי ורב צלו והשכתו נשיבהו אלו היה כן הדבר אז היו הקמים מההולי יותר ראוי לשוח מהזקנים בעבור שגופתיהם יותר הלושים ואין אנו מוצאים כן אבל אנו מוצאים הנרפאים מהוליים שלא יוכלו לעמוד על רגליהם מרוב הולישתם וכשישען אהד מהם על דבר נתיישרה קומתו אע״פ שבלכתו הלוש יותר מהולשת הזקנים אמנם הזקנים אינם כך כי אנו נמצא מהם מי שלא יצטרך להשען על דבר לחוזק גופו וגיוו שח ושפל לא יוכל להתיישר אפי׳ היה יושב ולזאת הסבה היתה כפופה קומת הבהמות ולא נתיישרה כלל אע״פ שגופם יותר קשה וחזק מפני שהחום הטבעי שבהם יותר עבה וחשך מחום האדם לכן עלה חומם על זוית מרווחת ונתפשטה קומתם ואם תאמר איך שב הדם מהגידים הדופקים מרכבת לחום הטבעי והטבע כבר שם בגידים הדופקים [2]) שני מעברים הא׳ מהם דרך לדם והא׳ לרוח חיים נשיב בהיי ? ? הטבע הוא אשר עשה

---

1) C.: si quis dixerit quare negasti ut inclinatio dorsi senis sit propter debilitatem corporis ejus ab erectione et non sit grossitiem caloris innati et multitudinem umbrae et tenebrarum ipsius... M.: אומר מה יזיק לך אם תאמר שהכנעת צלאות חולית הזקן הוא חולשת גופי להזקף לא לעבות החום הטבעי ורב חשכו ועכירתו ואמר לו אם היה הענין כן היו הקמים מהחלאים ראוים לשוח ולהכנעת הצלעות יותר מן הזקנים. Diese Stelle ist angeführt in Aldabis שבילי אמונה p. 81 b.

2) C.: si aliquis dixerit qualiter sanguis existens factus est vehiculum caliditatis inatea cum natura in arteriis duas fecerit tunicas M.: הדופקים שתי קרומות הם מעברים. L.: והטבע כבר שם הדם בגידים שני מעברים.

שנשאר ממנו אחר כך אל איברי החזה [והראה[1]] והראש שיזונו בו שהמזון אלה [האיברים[2]] הוא ממותר מזון הלב ואחר[3]) יזון הלב במה שיזון במה שהגיע אליו מהדומה והשוה לטבעו ומזגו אחר כך ינקה השאר וייבדילהו משתי המררות והלבנה וכל הלאות הגוף וישלחהו בגידים הדופקים שירכב בו החום הטבעי ושיזון משמנינותו במה שיזון ושיתפשט עמו בכל הגוף בבת אחת בלא זמן כמו שירכב אור השמש באויר ויתפשט בבת אחת בעולם בלא זמן וכמו [שאם יהיה[4]] האויר זך ונקי מן העבים והעננים יהיה אור השמש[5]) נקי וזך ובהיר כן דם הגידים הדופקים המשולה מן הלב כשיהיה זך ונקי נברר מן הליחות ומן החלאות יהיה אור החום הטבעי זך ונקי בבהירות מפני שלא נתערב עמו דבר שיחשיכהו ויקניהו צל ואופל a) והיא רחבה משרשה והולכת וצרה על היושר[6]) b) כן הלהבת הזכה וכשיהיה כן להבתו [יהיה[7]] כצורת הצוברא היא בלעז פונייא ועלתה על זוית עומדת [ו[8]]נתיישרה קומת האדם והמופת בזה משני פנים הא' חושי והא' הקשי' ואולם החושי שאנהנו נמצא האש יוצא כשידלק בשמן זית זך או דונג נקי[9]) או עצים יבישים תהיה להבתו כדמות הפונייא הנזכרת למעלה ותעלה על זוית עומדת וכשידלק בשמן משומר עכור או דונג מלוכלך או עצים להים. קנה

---

1) C.: et transmittit quod de ipso superest post illud ad membra pectoris et pulmonis et caput ut eo nutriantur. M. L. d.

2) M., C.: quoniam eibus horum membrorum est ex superfluitate cibi cordis.

3) M. C.: deinde cibatur eum eo quo nutritur ex eo ... M. אחר ישוב ויזון הלב ממה שיחד כו והגיע.

4) M., C.: sicut cum aer est mundus et purus a nebulis et nubibus L.: וכמו שהאויר.

5) L.: השמש באויר ויתפשט C., M., d.

6) C., M., d. von (a—b).

7) M., C.: eumque taliter est ejus radius est pinealis et ascendit secundum angulum aeutum et erigitur statura hominis.

8) M., C., s. Anm. 7 L. d.

9) M.: נקי בלתי סוג. Vgl. das ספר עולם הקטן von Josef Ibn Zadik ed. Jellinek S. 33.

השמיש להות העולם בחומו ויבשם וימשכם וינשאם ויעלם למעלה ואין ספק כמו כן שיש לו כח מחזיק קר ויבש דומה לטבע המרה השחורה יחזיק בו המזון וישמרהו עד שיעשה בו הכח המעכל הדומה לטבע הדם פעלתו בחומו ולהותו וישלים עכולו וכמו כן אין ספק שיש לו כח דוחה מהליך קר ולח דומה לטבע הליהב הלבנה ידחה בו מותרי מזונו וישליכם מאצלו לפי שהליחות יהליך ויקל להוציא והקור יקבץ ויסחוט וישליך המותרות להוין ואם אמר אומר אחר שכל אבר מאיברי הגוף אין ספק שיש לו מאלו הארבעה הכחות כדי שתתום פעלתו וישלם עיכול מזונו בו ואלה הכחות אמנם יגיעו אל כל אבר מהאיברים במה שיתחבר אל הדם וימזוג בו מעט מהליחות לפי שאלה הכחות מהם [1]) ומאין יגיעון אלו הכחות אל הלב ואתה כבר אמרת [2]) שהליחות לא יתחברו אל דם הלב ולא ישוטו עמו לפי שהדם מן הלב זך ונקי מופשט מן הליחות ומכל הלאת הגוף [3]) [a]) נשיבהו שאנחנו לא היתה כוונתינו באמרנו שדם הלב זך ונקי מופשט מהליחות על הדם [4]) [b]) שילך אליו מהכבד למזון גופו אך אמנם רצינו הדם המשולח ממנו בנידים הדופקים לכל הגוף אשר הוא מרכבת החום הטבעי וממנו מזונו ופרנסתו ואולם הדם שילך אליו מהכבד לפרנסת גופו אין ספק שהליחות בלתי נפרדות ממנו ולולי זה נעדרו מהלב הפעולות הטבעיות והסבה אשר בעדה יהיה דם הנידים הדופקים זך ונקי [5]) מופשט מהליחות וההלאות היא שהלב יקבל מן הדם הטוב ממנו והמובהר אחר כך יבררהו ויקחהו למזונו ומזון החום הטבעי [6]) היותר מזוג והממוצע שבו וישלה מה

---

1) מהם מן הנראה שיהיה גם כן ללב : . C., L., d.

2) L.: אמרתה.

3) von (a—b) fehlt in C. inde ergo virtutes istae ad cor perveniunt cum tum jam aestimaveris ut sanguis cordis sit purus et mundus et nudus ab humoribus qui dirigitur ei? ab epate ut nutriatur corpus ejus.

4) M.: הדם אשר יבא אל הלב.

5) C.: causa autem propter quam sit sanguis arteriarum purus et mundus nudus ab humoribus et sordibus M.: ונקי ערום מכל מותרי הגוף וההלאות.

6) M.: הטבעי הטוב שבו והנאות.

אחר כן והיה בו מהחוזק מה שיכ־יח הטבע ויוציא הדם ימנעהו הטבע בכל יכלתו ויתחדש בניהם האבקות והמשך זה לזה עד שיתחדש ממנו ההתפעלות והדאגה ואם מאריך הענין בזה לא יאמין בטבע שיכרה ויתחבא ויניה הנהגת הגוף וימית האדם בקרוב מפני שהטבע יגן בעד הדם תמיד ולא יתן רשות לסם להוציאו אלא אם כן יכריחהו בית־ין כחו לפי שהדם הביבו וזה לשתי סבות הא׳ לתענוג הטבע ולערבותו אצלו ומוב טעמו וקרבותו ממזג האדם והב׳ צורך הטבע אליו למזון האיברים וגידול הגוף שהם אם נעדר מהם הדם לא מצאו בזולתו מהליחות תמורתו למיאוס טעמים [ומרירותם [1]] ורחקם ממזג האדם והפכם לו בטבע מפני שהמרה הירוקה חמה ויבישה [חדה [2]] שורפת והמרה השחורה חמוצה [3]) מנגבת ממיתה והליחה הלבנה טפילה מקררת רכה אין לה טעם ולא ערבות ועל כן ייחד הטבע כל אחד מהם למקום שיקבצהו אליו וימנעהו משוט בגוף כדי שלא ילכו באיברים ויזיקום וירעו להם ברוב הפכם אבל הדם בהיותו בתכלית המזג והמצוע וערבותו קבלהו הטבע ושמהו הולך ושט בכל הגוף ואם אמר אומר והלא כבר קדם בדבריך שהליחות נשואות בדם נמצאות בו תמיד ולמה לא אמרת כמו כן שהן שטות עמו בכל הגוף אחרי שאינן נפרדות ממנו נשיב שהליחות ואם הם בלתי נפרדות מהדם אמנם מה שיחובר מהם אליו הוא שיעור שאין בו מן הכח לשנות הטבע מן הדם ולהפסיק ערבותו אך אמנם יחובר מהם אליו כשיעור צורך הטבע לו למזון הכחות הטבעיות הארבעה אשר בכל אחד מן האיברים ר״ל בכחות הטבעיות כמו הכח המושך והמחזיק והמעכל והדוחה וזה כי כל אבר מאיברי הגוף אין ספק שיש לו כח המושך חם ויבש דומה לכח המרה הירוקה ינגב בו לחות [3]) וימשכהו כמו שינגב

---

1) M., C.: non inveniret natura in aliis homoribus ejus viearium propter horibilitatem gustus ejus et abominationem ipsius et elongationem suam a complexione corporis humani.

2) M., C.: quoniam cholera rubea est calida et sicca acuta adurens L: חבה.

3) C.: quae sibi humiditatem desiccat. M.: בו ליחות המאכל. L.: בהלחות. Vgl. S.

ואם נשאר כח הסם אחרי כן בנוף [1] יוצא המרה השחורה באחרונה לכבדותה ואם יהיה הסם מיוחד להוציא המרה השחורה יוציא המרה השחורה תחלה בעבור שהיא מיוחד בה ואם נשאר כח הסם אחרי כן בנוף יוציא המרה הירוקה לקלותה ואם עמד כח הסם בנוף יוציא הליחה הלבנה באחרונה ואם היה מורכב [2] הסם מסמים שיוציאו הליחות כלם יחד יוציא תחלה המרה הירוקה [3] מפני שהיא יותר קלה שבליחות ויותר דקה שבהם ויותר ממהרת בתנועתה לשוויה לטבע האיש אחר כן יוציא הליחה הלבנה בעבור שהיא נגרה ונתכת לשוויה לטבע המים אחר כן יוציא המרה השחורה לעביה וכבדותה לשוויה לטבע הארץ ואם [4] נשאר כח הסם בנוף

---

1) C.: si ergo remanserit virtus medicinae in corpore post illud scilicet postquam evacuaverit choleram rubeam evacuabit choleram nigram difficultate plurima quoniam medicina medicinae? non est proprium evacuare ipsam L., M., d.

2) C.: si medicina fuerit composita ex medicinis evacuativis omnium homorum imiversaliter M.: ואם היה האספרגום מורכב מסמים משלשלים ישלשל המרה האדומה.

3) C.: prius evacuabit choleram rubeam M.: המרה האדומה so auch S. **יח** Z. 1 unten **האדומה** statt הירוקה.

4) C.: si remanserit virtus medicinae post illud in corpore et fuerit ipsa tantae virtutis ut vineat naturam et evaeuet sanguinem prohibebit illud natura et perveniet inter eas luctamen et bellum ita ut inde perveniat sincopis et tristitia. Si ergo illud perseveraverit non erit fiducia in natura quin victa sit et relinquat regnum et pereat homo propinque propterea ut natura defendit sanguinem et non soloit ejus exitum nisi medicina vincat eam superfluitate virtutis suae quoniam sanguis est custodia naturae et illud est propter duos modos M.: ואם נשאר כח האספרגום בנוף והיה בו מן הכח מה שימאס הטבע וישלשל הדם ימנעהו הטבע בכל יכלתו מפני שאוהב אותו ומחדש ביניהם ריב וקטטה ומהדש? ומחלקת והתאבקות עד אשר יקרה מזה עלוף ומצוה לשותה ואם הקטטה ביניהם לא תאמין על הטבע שיתיאש ויעזב המנהג וימית האדם אבל? להוציא בהם את הדם מהאדם מהירה אינו כן שהטבע ישמור על הדם תמיד ויגן בעדו ולא יניח לאספרגום להוציא אותו אלא יכריחהו וינצחהו לרב כחו.

מה שיקרר וילחלח ועל זה הדרך כמו כן ינן בעד הדם בימי הקור שהוא תקופת תשרי לצרכו אל מה שיעמוד נכח קרירות הזמן [1] ויבישותו בחמימות הדם ולחותו ואולם זמן החום שהוא תקופת ניסן בעבור היותו ממוצע מזוג בטבע לא תגבר בו איכות על איכות אנו צריכים להוציא הליחות כלם יחד [בכח [2] ונתחיל להוציא הדם בעבור היות כל הליחות כלם נשואות [3]) בדם ויוצאות ביציאתו ואם נטה הזמן לטבע ליחה מן הליחות נשים רוב מגמתנו והשתדלותינו [4]) להוציא הליחה שנטה הזמן אליה ואם נשאר כח הסם בגוף אחר הוציאו הליחה הלבנה יוציא אחריו המרה השחורה ביותר עמל וזה לשני פנים האחת מהם שהסם בלתי מיוחד להוציאה ואמנם הוציאה [במותר כחו [5] וכבדותו והב׳ עובי המרה השחורה [6]) ורחקה מהמשך אחר פעולת הסם וכשיהיה הסם מיוחד להוציא הליחה הלבנה והיה דק וחלוש בפעולתו יוציא הליחה הלבנה תחלה בקלות בעבור שהוא מיוחד להוציאה [ואחר כך יפסק [7] כל שכן בהיות הזמן זמן החורף לצורך הטבע להמעיט הליחה הלבנה בהגופות בחורף להשוות למזג הזמן ולחזקו אותו ואם יהיה בסם מותר כח ונשאר בגוף אחרי הוציאו הליחה הלבנה יוציא המרה הירוקה בעמל בעבור שהסם אינו מיוחד להוציאה [8])

---

1) M.: הזמן ההוא להשוות ולמזג קרירת הזמן ויבשו.

2) C.: et necessarium nobis evacare omnes humores viriliter M.: יחד בכלל L.: כלם נ״ש יחד.

3) C.: et incipiamus evacuare eum ipso omnes humores sunt delati et ejus exitu egrediantur M.: נשואות ומעורבות.

4) C.: ponemus plurimum nostrae intentionis et nostri studii ad evacuandam humorem illum M.: והשתדלותינו ועיונינו.

5) C.: et neque educit eam nisi superfluitate virtutis suae et labore suo M.: לרב כחו וקשיו. L. fehlerhaft: במותר כחול.

6) C.: et secundus est grossitudo cholerae nigrae et elongatio obedientiae ipsius ab operatione medicinae. M.: השחירה ומעוט הכנעתה.

7) C.: postea quiescet so übersetzt auch C. S. טז u. יז Z. 9 unten M.: להוציאה ואחר ינוח.

8) C.: quoniam medicinae non est proprium evacuare ipsam et non educit eam nisi superfluitate virtutis suae et labore suo et quia est subtilior cholera nigra L., M., d.

יוציא גם כן מה שיקרב לליחה השנית בקלות ובדקות ולא יסור לעשות ככה ער[1]) שיגיע אל העבה והקשה שבליחות והכבדה שבהם שבתנועה והרחוקה שבהם להמשך אחר פעולת הסם ויוציאנה ביגיעה חזקה וזה לשתי סבות האחת שהסם בלתי מיוחד להוציא הליחה ההיא אך הוציאו אותה הוא לכח פעלתו והכרחתו על הטבע והב׳ עובי הליחה וכבדות תנועתה ורוחק המשכה בכפל רסן הסם ההוא והדמיון בזה שהאדם אלו שתה סם מיוחד להוציא המרה הירוקה נמצא הסם ההוא אם דק וחלוש בכחו יוציא המרה הירוקה תחלה במהירת וקלות לפי שהוא מיוחד להוציאה ואחר כך יפסק כל שכן כשיהיה זמן קיץ לצורך הטבע להוציא המרה הירוקה[2]) מהגוף בזמן הקיץ ולשמרה בזמן החורף וזה לדמיון המרה הירוקה במזג הקיץ בחוזק חומו ויבשותו והפכה למזג החורף ועמדה לעומת קירותו [ולחותו[2]] ואם היה הסם חזק ונשאר כחו בגוף אחר הוציאו המרה הירוקה שהוא מיוחד להוציאה הוציא אחריה הליחה הלבנה לפי שהיא יותר קלה שבליחות אחר הדם שהדם בטבע הרוח והליחה הלבנה בטבע המים והרוח יותר קל מן המים ויותר דק ולכן גבה עליו ושט ואם יהיה רפואת המין זה הוא הליחה הלבנה יוצאה ביגיעה כל שכן בזמן הקיץ וזה ב׳ פנים האחד כשהסם לא יהיה מיוחד להוציא ליחה מן הליחות והוציאה אמנם הוצאתו לה יהיה במותר כחו והכרחתו על הטבע לא בפועל הסם וטבעו והשני שהטבע מנהגו לשמור על כל ליחה מן הליחות וימנע צאתה מן הגוף בזמן שהוא הפך לטבע הליחה ומזגה לצרכו לעמוד לעומת מזג כל זמן במה שהוא הפכו ותמנע מנזקו על כן הטבע מונע יציאת הליחה הלבנה וישמרה בגופות בזמן הקיץ ויקל צאתו בזמן החורף לצרכו לעמוד נכח חום הקיץ ויבשותו בקירות הליחה הלבנה ולחותה וכמו כן [יגן בעד[3]] המרה הירוקה וישמרנה בזמן החורף ויהיה קל צאתה בקיץ לצרכו בימי החורף אל מה שיהמם וייבש ובימי הקיץ[4]) אל

1) M.: עד אשר תכלה פעלתו ויגיע. 2) von hier bis לקבל פעולה fehlt B.

2) C. M. B., d. L. ויבישותו. Vgl. Z. 3 unten.

3) M. C.: et similiter defendit ab exitu choleram rubeam et perservat eam in hieme L.: וכמו כן נגד. Vgl. S. יט Z. 1 oben.

4) L.: הקיץ הליחה הלבנה אל.

למה לא הנחת זה גם כן בדם ושאר הליחות והשימם יסודות לגוף האדם על דרך השאלה והנחת זה כמו כן באיברים הדומים החלקים [לומר שהם יסוד לגוף על דרך ההעברה[1]] נשיבהו אם הנחנו זה בזרע היה מפני שהזרע הוא בלתי נמצא במתהווה ממנו בפועל לפי שעוזב צורתו ותכונתו [ויוצא מהם אל הצורה המתהווה ממנו ותכונתה[2]] והאיברים הדומים החלקים אינם כן שהם נמצאים במתהווים מהם בפועל תמיד מפני שהם נמשכים אחר צורתם שומרים תכונתם וטבעם וכמו כן הדם ושתי המררות והליחה הלבנה הם נמצאים בגוף האדם בפועל וממה שיורה על זה שאנו מוצאים הדם יוצא מן הנחירים של אדם [וזולתו[3]] בלא שינוי ותמורה ונמצא שתי המררות והלבנה יוצאים בשלשול וקיא וביאור זה שהאדם אלו שתה סם משלשל מיוחד להוציא ליחה מן הליחות נמצא הסם ההוא אם הוא חלוש בכחו יוציא תחילה הליחה שהיא מיוחדת בה[4]] בקלות ובמהירות ואחר כך יפסוק ואם [יי[5]]היה חזק ונתקיים כחו בגוף אחר הוציאו הליחה [שהיא מיוחדת בה יוציא אחרי כן הליחה[6]] שהיא קרובה אליה בקלות ובדקות יותר מן הליחות האחרות אלא שזה יהיה בעמל וביגיעה לפי שהוציא אותה אמנם היא לכח פעולת הסם וקשיו לא מפני שמיוחד להוציאה ואם ישאר אחר כך כח הסם ההוא בגוף

---

transumptionis quare non fecisti ..... M.: ואם יאמר אומר אחר שחכקת שלקחת הוית הזרע יסוד לגוף האדם לא על דרך האמת רק על דרך ההשאלה וההעברה.

1) M., B., L., d.

2) B., M., C.: et egreditur ab cis ad formam generati ex eo et ipsius essentiam L. d. entstanden durch ein Homorotelenton von: ותכונתו.

3) M. C.

4) B. M.: להוציא C., L., d.

5) B., M., C.: si fuerit fortio et remansivit virtus ejus in eorpore post evaeuationem humoris quem est sibi proprium evacuare educet post ipsum humorem....

6) B., C., s. Anm. 5) M.: הליחה אשר הוא מיוחד בה, בשלשלו אותה ישלשל אחר כן הליחה.

וזה על דרך ההשאלה והעברה לא על דרך האמת והטבע שהפילוסוף כבר התנה יסוד הוא מה שהתהווה ממנו [ה[1]]דבר הויה ראשונה והיה נמצא במתהווה ממנו בכח ולא בפועל וכבר התבאר שהוא רצה באמרו הויה ראשונה ראשית ההוויות והתחלתן על האמת כלומר ההויה אשר לא קדמה הויה לפניה אבל הוא ראשית לכל הויה אחריה כסוג הסוגים אשר הוא סוג לכל סוג אחריו ורצה באמרו נמצא במתהווה ממנו בכח שיבדילהו מדבר שהתהווה ממנו דבר אחר והוא בלתי נמצא בו כמו הסופר שתהווה ממנו הכתיבה והוא בלתי נמצא בה וכבונה שנתהווה ממנו הבית והוא בלתי נמצא בו ורצה באמרו בכח לא בפועל שלא יהיה הדבר נמצא במתהווה ממנו צורתו ותכונתו בפועל אמנם יבדל מצורתו ותכונתו ויעתק אל צורת המתהווה ממנו ותהיה צורתו שיעתק ממנו בו בכח רצה לומר שיהיה בכח אפשרותו ההתרה לשוב אל טבעו אשר היה עליו קודם הוית המתהווה ממנו כגון היסודות שהם ואם נפרדו מצורתם ונעתקו אל צורת המתהווה מהם יש בכח אפשרותם ההתרה ולשוב אל תכונתו וטבעו הראשון עד שישוב החום הטבעי אל האש הטבעי והרוח אל הרוה הטבעי והלחות אל המים והחלקים הקשים אל העפר ובזה יש מופת ברור שהיסודות הם נמצאים במתהווה מהם תמיד ולולי זה אי אפשר לצאתם לפועל כי מן הנמנע שיצא דבר לפועל ולא היה קודם לכן בכח והזרע איננו כן מפני שהזרע אע״פ שיתכן לו להשתנות ולהעתק לגוף האדם המתהווה ממנו ר״ל מהזרע אין ספק שלא יתכן התרתו ושובו אל טבעו כלל לפי שאין הזרע בגוף האדם בכח המשל בזה שהדבש והחומץ והשרשים והזרעים שהורכב מהם הסכנגיבין אע״פ שיתכן השתנותם ממה שהם אל טבע סכנגיבין אי אפשר אחרי כן הבדלת קצתם מקצתם ושישוב כל אחד מהם אל טבעו ועצמו שהיה בו בתחלה מפני שאינם באסכנגיבין בכח הנה התבאר שהזרע אינו יסוד לגוף האדם על דרך האמת והטבע אלא על דרך ההשאלה וההעברה ואם אמר אומר אם תניח היות הזרע יסוד לגוף האדם [על דרך ההעברה וה[2]]השאלה

1) M. Vgl. p. ה Z 2.

2) B. C.: si aliqis dixerit . . . . . ut sit elementum corporis humani secundum s e m i t a m a c c o m o d a t i o n i s e t

ההויות הטבעיות [1]) על דרך האמת והם יותר פשוטים מכל הדברים הטבעיים ושהם יותר פשוטים ממה שבטבעיות בעצמם לא לערכם לזולתם והתבאר שגוף האדם הוא האחרון שבהויות על האמת והמיוחד שבטבעיות בהרכבה בערכו לעצמו לא לערך זולתו כי מה שהוא פשוט בערכו אל דבר מהדברים הוא מורכב בערכו אל מה שהוא פשוט בהערכו אליו וכמו כן מה שהוא מורכב בערכו [אל דבר אחד מהדברים הוא פשוט בערכו [2]] אל מה שהוא מורכב בהערכו אליו כמו שספרנו וברנו באמצעיות שבין היסודות ובין גוף האדם ואמרנו שהם פשוטים ומורכבים כאחד כי כל אחד מהם בערכו אל מה שיתהוה ממנו היא פשוט ובערכו אל מה שמתהווה ממנו הוא מורכב ועל כן לא יתכן שיהיה כדבר מהם יסוד לגוף האדם על דרך האמת והטבע אלא אם כן היה על דרך ההשאלה והעברה כי הם אע"פ שהם מצד [אחד [3]] פשוטים הם מורכבים מצד אחר ואחר שכבר נתבאר זה הנה כבר התבאר שהיסודות הראשונים הם יסודות לגוף האדם על דרך האמת כי הם יותר פשוטים שבטבעיות והראשונים שבהוויות בטבע אע"פ שאמרו אנשים שהזרע הוא יסוד לאדם על האמת מפני שהוא יסוד קרוב והיסודות יורשים רחוקים [4]) [מפני שאין בין הזרע [5]] ובין גוף האדם מהאמצעיות כי אם שתי מדרגות בלבד כלומר מדרגות האיברים הדומים בחלקיהם ומדרגות האיברים הכליים ובין היסודות ובין גוף האדם מדרגות רבות ואמצעיים רבים כוללים כל הויה טבעית אם כן הזרע הוא יסוד לגוף האדם על האמת בעבור שהוא מקרוב **אמר יצחק** יאמר למי שאומר אלו הדברים שאם יתכן שיאמר בזרע שהוא יסוד לגוף האדם אולם יתכן

---

1) B. M. C.: d. ut elementa sunt prima generationum secundum veritatem.

2) B. M. C.: et similiter qd. est compositum comparatione sui ad aliquid est simplex comparatione sui? ad aliud qd. est compositum comparatione sui ad ipsum? L. d.

3) B., M., L. d.

4) B. nur והיסודות רחוקים. M.: והיסודות הם לו יסודות מרחוק C. elementa sunt elementa longinqua.

5) B. M.: כי אין בין זרע ובין גוף האדם L.: שאין בין מפני שהזרע.

חיות בכח והמות היא פרידת הנפש מן הגוף אם כן המות הוא הפך מציאות הנפש בגוף לא הפך הנפש והג' שאנחנו מוצאים פועל הנפש עובר מגופה אל הדברים הרחוקים ממנה כי נמצאה תחשוב ותדמה ותעשה בדברים היוצאים מגופה עד שתעמוד על אמתתם מבלתי שתקבצם אצלה ואם פועל הנפש יעבור גופה ויצא ממנו אל מה שנרחק מבלי הפסד כל שכן שעצמה הוא יותר ראוי בזה מפעולתה ואם לא אז תהיה פעולתה נכבדת יותר מעצמה ומן השקר שתהיה הפעולה יותר נכבדת מהעצם הפועל בעבור כי הפעולה באה מאת הפועל ולא הפועל מאת הפעולה מפני שהפועל עצם והפעולה מקרה ואין ספק שהעצם יותר נכבד מהמקרה אם כן הנפש יותר נכבדת מפעולתה ואם פעולתה תעבור גופה מבלי שתפסד קל וחומר שהיא ראויה לזה יותר ממנה אם כן באמת היא קיימת ונשארת אחר הפרדה מן הגוף והנה כבר התבאר שהדבר שיתהווה ממנו דבר הויה טבעית [1]) הוא עצם עומד קודם הוית המתהווה ממנו והאיכיות אינם כן שהם לא ימצאו קודם הויות היסודות כלל אם כן אינם עצמים אז דברים עומדים קודם היות המתהווה מהם אם כן כבר התבאר שהיסודות אינם מתהוים מהאיכיות ואם [2]) בלתי נבדלים מהם כי הם בם [3]) מקרה טבעי בדמיון השחוק באדם שהשחוק ואם הוא בלתי נבדל מהאדם שהאדם מיוחד בו אע"פ כן אין האדם מתהווה ממנו הנה התבאר ממה שהקדמנו לבארו שהיסודות הם ראשית

---

corpus naturale hominis vitam potentia? Vgl. Kusari v 12 p. 388 ed. Cassel Leip. 1853: והנפש שלמות לנשם טבעי כליי בעל חיות בכח. Josef Ibn Zadik p. 36. קובץ תשובת הרמב"ם II. f. 44 a. Vgl. auch weiter p.

1) C.: jam ergo manifestum est ut res ex qua generatur generatione naturali. B. M.: הויה ראשונה.

2) B. C.: jam igitur elarum est ut elementa non est generata ex qualitatibus etsi sunt ab eis inseperabiles M. ואם האיכיות.

3) B. C.: quasi in ejus essentia? (sicherlich accidentia) naturalia M.: כי הם ביסודות.

עומדים בשכל קודם התהוות ההוויות מהם ואולי החושב יחשוב שהצורה הראשונה הוא מקרה ולא עצם אם כן נודיעהו הפסד מחשבתו מהאדם כי האדם מורכב מנפש ונוף וגופו יסודו וחמרו הנושא צורתו ונפשו צורתו וקיום בעל מינו והנפש איננה מקרה כי היא עצם ידוע אצל השכל ואם יכחיש זה ויאמר שהיא מקרה בעבור שהיא נפרדת מן הגוף והשב שכל נפרד מדבר הוא מקרה מפני שדין המקרה להפרד מנושאו נאמר לו שהמקרה איננו מקרה להפרדו מנושאו ואולם שם מקרה להפסדו אחר הפרדו מנושאו והנפש איננו כן כי הוא קימת [ו']נשארת אחר הפרדה מן הגוף והנה יקח מופת בזה מג' פנים הא' שהנפש אלו היתה מקרה עברה נוף בעלי חיים ויצאה ממנו אל זולתו כיציאת שחרות [הכושי [2] אל דינייאר רושי ? [2] אל עץ האיבנוס והזפת והנפש איננה כן שהיא לא תמצא בזולת בעלי היים והב' שהנפש אלו היתה מקרה היתה אם מקרה דבק אם מקרה נבדל ואי זה משניהם יהיה אז היה ראוי שיהיה לו מי שיעמוד תחתיו יכנסו יחד תחת סוג אחד והיה נקרא בשמו ונגבל בגבלו והיה שוים במאמר אחד ואין אנו מוצאים הנפש כן שאנחנו לא נמצא לה נגאל ותמורה שישכון בגוף אחר הפרדה ממנו ואם יאמר אומר שֶׁהַמָּוֶת הוא הבא אחריה העומד תחתיה וחשב שהוא הפכה נאמר לו שהמות אלו היה הפך הנפש אז נקבצו שניהם במאמר אחד תחת גבול אחד וקבלו שם מה שכללם גבולו והם אינם כן שהנפש הוא עצם משלים נוף טבעי בעל [כלי [3] בעל

---

rationem animalis ex eo s i v e s i t i n t e l l e c t u a l i s c u m s i t s p i r i t u a l i s sicut materia prima et forma B. M.: שכלי לדבר רוחני. L. d.

1) M. C.: anima antem non est ita quoniam ipsa est mansiva e t remanens post separationem suam a corpore. Vgl. Aristoteles de finition de anima II. 1.

2) C.; sicut egreditur nigredo ethiopis ad ebenum et epicem B.: כיציאת שחרות אל כושי M.: כיציאת שחרות לנכוה? So in שער השמים p. 58 a. Gerson b. Salomon und R. Meir Ibn Aldabi, also di: Abschreiber dieser Stelle haben שחרות הכושי והעורב. Cod. Ps. hat übereinstimmend mit Constantinus: כיציאת שחרות הכושי אל׳ עץ האיבנוס. Vgl. weiter p.

3) M.: בעל כלי אשר החי הוא בכח. B.: בעל לכל בעל חיות בכח C.: anima antem non est ipsa quoniam ipsa est substantia complens

על רוב הלבנה וכחה [בגוף [1]] ולזה כשנרצה לנקות הגוף מהליחות כלם יחד נקיז הגידים ונוציא הדם מהם מפני שהליחות כלם הם נשואות בו ויוצאות בצאתו וכשנרצה לנקות הגוף מליחה אחת נבקש הסם המיוחד להוציא הליחה ההיא והאות שהחוטים הלבנים הדקים הנמצאים בדם הם מורים על הלבנה דבר אמר הפילוסוף בספרו הנקרא ספר בעלי חיים נתן בו מופת חושיי וזה הוא שאמר כל דם שלא יהיו בו חוטים לבנים אננו נקפה מפני שיש בו מן הלבנה מעט מזער ולזה הטעם אין דם האיל נקפה כלל מפני שיש לו מעט לבנה בטבע ולכן לא יראו בו חוטים לבנים לעולם. ואם יקשה עלינו מקשה בענין היסודות עם האיכיות ר״ל האיכיות החום והקור והלחות והיובש ויאמר שהיסודות מתהווים מהם ונתן מופת בזה המזג והטבע ואמר כי האות שהיסודות מתהווים מן האיכיות הנזכרים שאנחנו לא נמצא אש כי אם חם ויבש ולא עפר כי אם קר ויבש ולא מים כי אם קר ולח ולא רוח כי אם חם ולח ויש באלה מופת שהיסודות מתהווים מהאיכיות ואם הדבר כן כבר סר מהם שם הפשוט ועניינו באמת נשיבהו כבר הקשית בדבר בטל והשנת בשקריך ההפסד מג׳ פנים הא׳ מה שבארנו פעמים ואמרנו שהדבר שיתהווה ממנו דבר הוייה טבעית ישתנה ויעזוב צורתו והויתו ויעתק אל צורת המתהווה ממנו והאיכיות אינם כן כי הם אינם נפרדים מטבעם והוייתם אחר שהיה נמצאים ביסודות בפועל תמיד והב׳ שהמתהווה הוייה טבעית ישתנה ויפרד וישוב כל טבע ממנו אל יסודו והוייתו והיסודות אינם כן כי הם לא ישתנו לאיכיות הפשוטות כי מהנמנע מציאות איכות אלא במאויך מפני שהאיכות מקרה והמאויך עצם והמקרה אין לו עמידה כי אם בעצם והג׳ שהדבר שיתהווה ממנו דבר הויה טבעית הוא עצם עומד נמצא קודם התהוות ממנו המתהווה בין שיהיה מציאותו חמרי למה שהוא גשמי כמו הטפה שהוא דבר עומד נמצא קודם התהוות בעל חיים ממנו ובין שיהיה שכלי [למה שהוא רוחני [2]] כמו החומר הראשון והצורה הראשונה ששניהם עצמים

---

1) B. M.: auch hier, wie p. י Z. 16 וכחה בגוף. C. L. d. Vgl. Anm. 4) p. י C. hat auch nur וכחה.

2) C.: sive sit existens sensibiliter eum sit corporea sicut embrio quoniam ipse fons existens ante gene-

ומורכבים בערכם אל המזון והמזון פשוט בערכם אל הזרע והדם ושאר הליחות ומורכב בערכו אל הצמחים והאילנות והאילנות והצמחים פשוטים בערכם [אל המזון ומורכבים[1]] בערכם ליסודות והיסודות פשוטים על האמת כי הם לא נתהוו מדבר שקדמם אלא יכולת בוראם י״ת וי״ת ואחר שהגענו עד כאן נשוב למה שיעדנו והבטחנו לתת מופת ולהורות ששתי המררות והלבנה נשואות בדם ונמצאות בו ובפרט הדם ההוה בגידים הנחים[2]) אשר תולדתם מן הכבד ואומר כי הדם הוא על שני פנים האחד הדם האדום [הזך] הנקי [נברר[3]] משתי המררות והלבנה ההווים בגידים הדופקים שתולדתם מן הלב אשר משמנינותו יהיה מזון החום הטבעי והשני הדם המעורב עם שתי המררות והלבנה ההווים בגידים הנחים שתולדתם ומקורם הכבד אשר ממנו מזון איברי הגוף וממה שיורה כי שתי המררות והלבנה מעורבות בדם ההווה בגידים הנחים מה שנראה בדם אחר צאתו מן הגוף כי תמצא ממנו מה שהוא דק זך והעצם בהיר נוטה צבעו לצהוב והוא מורה על רוב המרה הירוקה וכחה בגוף[4]) ונמצא ממנו השחור ואפל המורה על תגבורת המרה השחורה ונמצא ממנו [דבר[5]] עבה[6]) שיש בו חוטים דקים לבנים והוא מורה

---

1) C.: et plantae et arbores sunt simplices comparatione sua ad cibum et compositae comparatione sua ad elementa M.: ופירות האילנות קדם להם בערך אל המאכלים ומורכבים בערך היסודות. Parma: ופירות האילנות וצמחים פשוטים אל המאכל ומורכבים בערך היסודות B. fehlerhaft: והאילנות פשוטים בערכם אל המזון והמורכבים ? בערכם אל המזון והיסודות.

2) B.: הנחים ר״ל בבתי הדופקים.

3) M., C. uno eorum est sanguis purpurens purus mundus discretus ab utraque cholera et phlegmata consistens in arterii. Vgl. Z. 14. Da übersetzt C. und M. so wie hier: הזך המדוקק הנקי B. L. nur.

4) C.: fehlt בגוף dafür בדם: signans multitudinem cholerae citrinae et virtutem ispsius in sanguinem.

5) B., M., C.. et invenimus in ipso aliquid spissum ex quo perveniunt fili albi subtiles significantes multitudinem phlegmatis et ejus virtutem.

6) B., M.: hinzugefügt C· עבה: מאוד דומה לוורידים

Vgl. Anm. 5).

ממנה אם כן הזרע אינו מתהווה מהאדם [על דרך [1]] הוויה מלאכותית [כי אם על דרך ההולדה [2]] הנה התבאר שגוף האדם סוף ההויות הטבעיות והאחרונה שבהם על האמת [ועל כן ראוי להקרא על שם ההרכבה ועניינה על האמת [3]] ואם הדבר כן אין ספק שהאמצעיים [שהם [4]] בין גוף האדם ובין היסודות הם פשוטים ומורכבים יחד מצד ומצד [5]] כי כל אחד מהם פשוט בערך אל מה שיתהווה ממנו ומורכב בערך אל מה שהוא הווה ממנו הדמיון בזה שהאיברים הכליים פשוטים בערכם אל גוף האדם המתהווה מהם [ומורכבים בערכם אל האיברים הדומים החלקים [6]] והאיברים הדומים בחלקיהם פשוטים בערכם אל האיברים הכליים המתהווים מהם ומורכבים בערכם אל הזרע והדם ויתר הליחות מפני שהם מתהווים מהם והזרע והדם ושאר הליחות פשוטים בערכם אל האיברים הדומים [החלקים [7]]

---

1) B., M. C.: sperma igitur non est generatum ex homine generatione artificali nisi secundum semitam nativitatis L.: d.

2) B., M. C.: s. Anm. 1) L., d.

3) B., C.: et propter hoc meretur nomen compositionis et ejus intentionem secundum veritatem M.: ולזה נתאמת לו שם ההרכבה ועניינה והושם לו על דרך האמת L. d. wahrscheinlich ein Homoroteleuton von על האמת. Vgl. p. ז Z. 5. unten.

4) B., C.: non est dubium quin media quae sunt inter corpus humanum et elementa sunt composita et simplicia secundum similem modum animae? M.: כי האמצעים אשר בין L. שבהם.

5) M., C.: fehlt מצד ומצד s. Anm. 4.

6) B., C.: verbigratia membra instrumentalia simplicia sunt comparatione sua ad corpus factum ex eis et composita comparatione sua ad membra similia partium M.: ומורכבים בערך אל האברים המתדמים החלקים.

7) B. Im C. fehlt dies durch Homoceteleuton von comparatione sua ad. Die Stelle lautet: et sperma et sanguis et reliqui humores sunt simplicia comparatione sua ad? cibum (hier ist vor cibum Folgendes einzuschieben) membra partium similium et composita comparatione sua ad cibum. M.: הדומים לחלקיהם.

מן האדם על דרך ההולדה [1]) לא על דרך ההויה כי המתהוות יתהווה על ג׳ פנים הא׳ על דרך היצירה והא׳ טבעי והא׳ מלאכותי ואולם המתהווה על דרך היצירה הוא הוית הישויות מאין והוא המיוחד בפעלת הבורא י״ת ואולם הטבעי הוא מה שנפרד מצורתו ונשתנה ונעתק מהויתו אל צורת המתהווה ממנו ותכונתו כגון מזון האדם שישתנה ויעתק מצורתו לצורת הבשר והעצם וזולתם ואולם המלאכותי הוא מה שיקנה לדבר צורה מקרית [זרה [2]] מבלתי שיעזוב צורתו הטבעית ותכונתו שהיה עליה כגון הכסף שיקנה צורת [הטבעת [3]] מבלתי שיעזוב צורת הכסף ותכונתו והוית הזרע מן האדם הוא יוצא מכלל אלו הג׳ הויות מפני שהויתו יצאה מכלל הויות היצירה כי הויית היצירה הוא הוית הישויות מאין והזרע איננו מאין כי הוא יתיילד מן האדם ואין הוייתו גם כן על דרך הטבע כי ההוייה הטבעית הוא מה שעזב צורתו ותכונתו ונעתק אל צורת המתהווה ממנו ותכונתו והאדם אינני כן כי הוא שומר צורתו וטבעו אע״פ שנולד ממנו הזרע ואם יאמר אומר והלא הויית הזרע מן האדם הוייה טבעית אמרנו לא אע״פ שהוא מן האדם אין הוייתו ממנו אלא על דרך [ההולדה כ׳[4]]הולדת הפירות מהאילנות לא על דרך ההויה הטבעית כי ההויה הטבעית לא תהיה אלא בהפסד המתהווה ממנו והאדם אינו נפסד בהתהוות הזרע ממנו ואין הווייתו גם כן על דרך המלאכותי והמעשיי כי המלאכה תקנה לכל דבר צורה מקרית ושאל לו שם ממנה והזרע לא יקנה מהאדם צורה ושאל לו שם

---

1) C.: sperma namque non fit ex homine secundum semitam n a t i v i t a t i s   v e l   o r i g i n i s et non secundum semitam generationis.

2) B., M. C.: et artificalis quidem est q acquirit formam accidentalem e x t r a n e a m L. d.

3) B. C.: sicut argentum et? acquirit formam a n n u l i L.; הטבעית.

4) B., M. C.: si aliquis dixerit an non generatur sperma ex homine generatione naturali dicemus ei: m o d u s   q u o   f i t   i p s u m   e s t secundum semitam nativitatis sicut nativitas fructuum ex arboribus et non secundum semitam generationis L.: d.

כה תחיה [1]) לו מקום הרחם לבעלי חיים והמים והלהות אשר בארץ יזון בהם ויהיו לו מקום הדם ושאר הליחות [2]) לבעלי חיים ורוח אלהים מרחפת עליו תהיה לו מקום נשמת רוח חיים הנכנס מחוץ [3]) אל כל בעלי חיים אשר ממנה · מזון הרוה החיונית ופרנסתה, והחום הטבעי הפנימי [4]) וחום השמש החיצוני [5]) יעמדו לו במקום החום הטבעי לכל בעלי חיים ואם נעדר ממנו דבר מכל אלה הדברים לא [ישלם [6]] לו הויה כלל ואולם [היסודות [7]] כשתחשוב בהם לא תמצא להם דבר שקדם להם ויתכן שיתהוו ממנו . אלא יכולת בוראם י"ת וי"ת א"כ הם ראש ההויות הטבעיות ותהלתם על דרך האמת אחר שלא קדמה להם הויה ועל כן הם ראויים להקרא בשם פשיטות ועניננו על דרך האמת כמו שהוא ראוי גוף האדם להקרא בשם הרכבה ועניננה על דרך האמת בעבור שהוא סוף ההויה ותכליתה לפי שלא יתהוה ממנו דבר ויהיה לו פשוט ואם יחשוב חושב באדם שיתהווה ממנו אדם כמזהו מפני שהזרע הוא · [מן ה[8]]אדם והאדם יתהווה מהזרע תהיה המחשבה הזאת בטלה כי הזרע יתהווה אמנם

---

1) C. s. Anm. 6 p. ו שאתה לא תמצא . . . . אלא בארץ
שתהיה לו הארץ מקום הרחם לבעלי חיים :.M כי אתה לא תמצא....
אלא בארץ שהיא תכין להם הכנת הרחם לבעלי חיים.

2) Parma.: ושאר הליחות ר"ל הארבעה וכל מקום שאמר
לחה לבדה היא הלבינה וליחות הם הארבעה כי לא
מצאתי בלשוננו מלה שיורה על כלם שם טוב מן
הליחות אשר לבעלי חיים Dies scheint vom Übersetzer herzurühren, damit macht er den Unterschied zwischen ליחה womit er Phlegma und ליחות womit er die andere Säfte wiedergiebt. L.: d.

3) C.: Et aer perfians eam est ei sicut inspiratio intra corpus animalis extrinsecus M.: הנכנס מחוץ לגוף בעלי חיים.

4) B. M.: והחום הטבעי הפנימי שהוא מתוכם.

5) B. M.: והחום השמש החיצוני שהוא עליהם.

6) B. M. C.: si aliquid ex eis privatur non completur ejus generatio omnino L.: לא תשאר.

7) B. M. C.: si elementa consideratione tua consideras L.: d. M.: יסודות Catt מקורות.

8) B. M. C.: quia sperma fit ex homine L.: באדם
וחושב באדם?

[בסבתו [1]] מורכב דמיון זה שתחשוב בלבך גוף האדם בכללו ושלמותו [ותעיין בו [2]] ותמצאהו מורכב מאיבריו הכליים שהוא מחובר מהם כי לא יסופק על אחד שגוף האדם מתהווה ממוח ולב וכבד וממה שדומה לזה ממה שהוא [תשמיש [3]] :כלי לטבע יעשה בכל אחד מהם מה שהוא לו בטבע ולא יסופק כמו כן שיש לו ידים ורגלים ועינים וזולת זה ממה שהוא [תשמיש [4]] וכלי לאדם יעשה בכל אחד [מהם [5]] מה שהוא לו בטבע אחרי כן תחשוב באיברים הכליים הנזכרים ותמצאם מתהוים מאיברים פשוטים מתדמים החלקים כמו הבשר והגידים והעורקים והעצמות וממה שדומה לזה ממה שאלה האיברים הכליים מורכבים מהם אחר כן תחשוב באיבריו המתדמים בחלקיהם ותמצאם מתהוים מזרע ומדם וזה שהזרע יסודם ועקרם והדם בנראה חמרם ומזונם [6]) ואולם בנסתר שהדם ושתי המרירות והבלגם מזונם ופרנסתם וזה כי שתי המרירות והבלגם נשארת בדם ונמצאות בו ועוד אבאר זה בסוף זה הענין [7]) בע״ה אחר כן תחשוב בזרע ובדם ובשתי המרירות והבלגם ותמצאם מתהוים ממזון האדם ותמצא המזון מתהוה מהעצים והצמחים והעצים והצמחים מתהוים מהיסודות הארבעה, כלומר העפר והמים והרוח והאש. ומה שיורה על זה שאתה לא תמצא דבר מהצמחים והעצים שתשלם לו הויה [אלא [8]] בארץ שיהיה

---

1) B., M., Ps., Parma, Const. et ſiat propter ipsum compositum. L.: בטבע Vgl. weitere p.

2) M., Parma. C.: verbigratia nam si tu meditatus fueris in ratione tua corpus humanum in humanitate sua et perfectione et de ipso cognoveris B. Paris: ותחשוב בו L. d.

3) B., M., Ps., Parma. C.: quoniam nemo ambigit quin corpus hominis sit factum ex cerebro et corde et epate et ex similibus membris illis quae instrumentum vel officium naturae humanitatis.

4) B., M., Ps., Parma. C.: neque etiam dubitat quin habeant etiam pedes et oculos et reliquum eorum, quae sunt instrumentum et officiale hominis. Vgl. Anm 3.

5) B., M., Ps., Parma. C.: Vgl. den Text auf dieser Seite Z. 5.

6 u. 7) Dies wird p. י Z. 6 ausgeführt.

8) B., M., C.: quoniam tu non invenis aliquam plantarum et arborum cujus generatio compleatur absque terra in qua est ente ei loco vulvae animalibus.

אמר יצחק הישראלי

הפילוסוף שם גבול ליסודות ברבים מספריו ואמר [1]) שהוא הדבר אשר יתהווה [ממנו [2]] הדבר הויה ראשונה והוא נמצא בהווה ממנו בכח לא בפועל ר״ל הפילוסוף באמרו הדבר אשר יתהווה ממנו [דבר [3]] הדבר אשר יפרד מצורתו ותכונתו [ויעתק אל צורת המתהווה ממנו ותכונתו [4]] כמו העפר שיעזוב צורת העפר ויעתק אל צורת החומר ומצורת החומר אל צורת החרס והלבנה כי כשתערב העפר במים ישוב חומר וכשישרף החומר באש ישוב חרס ולבנה ורצה באמרו הויה ראשונה תחלת ההויות וראשיתם על דרך האמת. וזה כי הדבר יתהוה מהפכים רבים והויות משתנות הויה אחר הויה וענין אחר ענין מבלתי שיהיו הענינים אשר יתהווה מהם יסודות לו כי היסוד על דעת הפילוסוף הוא הדבר שתעלה אליו במחשבתך מהגשמות הגמור המורכב הרכבה גמורה, ותתירהו ברעיוניך אל מה שהוא יותר פשוט ופחות ממנו הרכבה וממנו כמו כן אל מה שהוא יותר פשוט ופחות הרכבה תתמיד זה ברעיוניך ומחשבותיך עד שתגיע אל הפשוט האמתי שלא קדמהו דבר שנתהווה ממנו ושיהיה

---

1) s, Aristoteles de coelo. Buch 3.

2) Cod. Breslau, cod. München, cod. Paris 325 cod. Parma 207 Constatinus: elementum esse rem ex qua generatione prima aliquid generatur. Leyden deest. Vgl. p. טו Z. 2.

3) B., M., Ps., Const.: ex qua aliquid generatur L. d.

4) B., M., Ps., Parma, Const: et philosophus quidem dicendo rem ex qua aliquid generatur voluit intelligi rem cui forma et modus quo ipsa est seperatur et permutatur ad formam generati ex ea et ad ejus essentiam. Letzteren Ausdruck: והוייתו hat auch B. Par. Parma. L. d. wahrscheinlich ein Homoioteeuton von ותכונתו in der Zeile vorher Vgl. weiter p. ח Z. 8 unten.

מנבונינו וחכמינו אשר לא מלשון ערב המה אשר ידע החכם הזה ויכירהו ויקראו שמו בישראל מן הוא. כי לא ידעו מה הוא ואמר אצילנו מיד קדר וישמעאל ונקרא שמו בישראל יצא אצא אחריו אבא ואעתיק הריו ומתוך העתק ספריו לידע יקרו ולהודיע לכל ולהזכירו ואשמיע צלצלי שמעו לרבים אוכה ואזכה הרבים כי אעיר חבירים הטובים ממני בשכל ובטוב טעם הראוים להעתיק ממני אלף פעם ואעוררים להעתיק יתר ספריו ולחבר בדלהי אמריו כי רבים ספרים חבר כאשר ספר הישמעאלי המחבר אך הספר הזה על הכל כי ידבר על היסודות ובעניני הטבע יחבר סודות ודברי נכבדות כי הם ההויות התחתיות כגזירת רב העלילות הם העקר וכלם הפוארות הם השרש וכלם הפירות מלבד דברי נפלאות וכמה נוראות אשר נולדו בספר הזה מדבור לדבור ונמשכ[ם אחריו [1] מספור לספור נוסדו יחד מבנין לבנין ויועד עליו מענין לענין כי דברי פי חכם ונאומיו מקור מים חיים אשר לא יכזבו מימיו וכבר הקדימו רבים מחכמי הלשון העושים במלאכה זכרונם לברכה לבאר ולהודיע בפתיחת העתקותיהם המקומות. המוכנים לטעות המעתיק בהם לטרדת הלב במחשבת ההעתקה והתנצלו עליהם לפני כל קורא בספריהם ואם היה בהרחבת לשונם ושפתם ושלמות דעתם ותבונתם לא האמינו בעצמם ובפיהם הניתן אמרי שפר והתנצלו לפני כל יודעי ספר קל וחומר שאצטרך אני להתנצל בזה ולהפיל תחנה לפני כל מעיין בספר הזה לצרוף ככור כל סיג ושגיאה להסיר כל בדיל ולנקות כל חטאה ומאדון העוזר אשר ממנו העזר אשאל לעוריני ומה שגיתי יבינני ומנסתרות ינקני שומר פתאים פתחי פיו ישמור מבטיחי על שדי אמי יבטיחני לאמר אל תירא אברם אנכי מגן לך שכרך הרבה מאוד.

---

1) Cod. M. Ley: deest.

האומות אשר נקבו בשמות מזמן רחוק וארוך בלשון צח וערוך הביאם איש איש ללשונותם ושפתם בחצריהם ובטירותם איש איש על אמונתו ואומנתו איש איש על משאו ועל עבודתו וזכר עמם חכמי היהודים והיה בקי בשמם והביא בתוכם זה החכם וכה אמר יצחק בן שולימן הישראלי תלמידו של יצחק בן עמראן [חכם גרול[1]] הישמעאלי [הנודע[2]] בסם שעה היה? ורופא ואומן היה שרת בחכמות הרפואות עבדאללה מהדי מלך אפריקה והיה עם כל זה משכיל מאוד בחכמת ההגיון ובאופני [יתר[3]] החכמות וחיה שנים ארוכות יותר ממאה שנה לא נשא אשה מעודו ולא נפתה לבו על מאודו ויש לו חבורים נבחרים מהם ספר המאכלים אשר לא יערכנו זהב וספר הקדחת אשר לא יותן סגור תחתיו וספר השתן יקר מכל כלי חמדה וספר היסודות אשר כל החפצים לא ישוו בה ורבים מלבד אלה כמו ספר הגבולים והרשומים וספר הידוע בפרדס החכמה בשאלות מחכמות האלהות וזולתם ונאסף אל עמיו בשנת [ש״מ[4]] לחשבונם שהיא שנת [תתפ״ד[5]] לחרבן בית קדשינו ותפארתינו יבנה במהרה בימינו גדלו המלך על כל חכמיו ונשאו המלך [אל מהדי[6]] על כל בני עמיו ועל פיו ומצותו כותב כל ספריו ומחבר חבוריו על כן חברם בלשון הערב כי מצוה לקיים דברי הרב ואני קנאתי עליו ועל הגיוניו וחסתי על פניניו וכבוד שכלו וחמדת עניניו הקבורים כמה זמנים הנשכחים זה ימים ושנים ולא נודע מי אספם כי אין אחד מבני עמנו

---

1) Cod. München. cod. Ley : deest.

2) Cod. M. cod.. Ley : היודע.

3) Cod. M. cod. Ley : יקר.

4) Cod. M. u. Ley : ש״ל. Vgl. meine Einleitung zu diesem Buche p. 10—15.

5) Cod. M. u. Ley: תת״ק. Vgl. erwähnte Einleitung p. 10—15.

6) Cod. M. cod. Ley : deest.

אמר אברהם בר שמואל הלוי בן חסדאי

לב הותל לא הטני ורוח גאוה לא פתני לטעות בעצמי ולהתפאר במה שאין [עמי [1]] פן אהיה בעיני הכל מתעשר ואין כל אבל אביר ערכי וערך מקומי וידעתי מי אתי מי? וידעתי כי מלאכת ההעתקה נשגבה ממני ורחוקה ויכול הייתי לעצור במלי ולהסיר עולם מעלי אבל מה אעשה ואבי גזר עלי הוא החכם הגדול הדר זקנים ונשוא פנים ר׳ דוד בן החכם ר׳ יוסף קמחי [ז״ל [2]] הוא העתיר עלי דברו ישיחו הוא שלחני ורוחו רוחו דבר בי לעשות אשר לא עלה על רוחי ובכחו הוציא אל הפועל מה שלא היה בכחי ואני נמשכתי בכפל רסנו ורצתי אחרי רצונו ולשתי פנים האחד לקיים כתורה וכמצוה מצותו ולמלאת כראוי חפצו ותאותו כי לשם שמים כוונתו להגדיל תושיות ולהבין שמועות למען ישוטטו דבריו וירבו הדיעות והשני כי מחבר הספר הזה החכם ר׳ יצחק בר שלמה הישראלי שמו חברו בלשון הערב ובטעמו [ואלו [3]] רצה היה לאל ידו להברו בלשון הקודש וכתת מעליו הודו כי חכם גדול היה בתורותינו ומהידועים אשר באומתינו הוא פירש ספר יצירה ובנה לו בית הבחירה ואחד מחכמי הערב צאעד בן אחמד בן צאעד אל קורטובי שמו חבר חבור יקר ונאה זכר בו כל חכמי

1) Cod. München. cod. Leyden: מימי.
2) Cod. München. cod. Leyden: deest.
3) Cod. München. cod. Leyden: ואולי.

קחו ספר לנסות בא בחידות
ושם עדות ותיקים לתעודות
בלי נרות יחפש לב מזימות
ויחשוף נסתרי דעות בסודות
ויצחק בן שלמה חברו על
לשון [קדר] ברכבו אש פלדות
ואברם בן שמואל העתיקו
ללשון משכנותיו מה ידידות
והפשיט לבושי מחלצותיו
והלבישו בגדיו החמודות
ועבד בו עבודת אהבה כי
מאוד ערבו ומתקו העבודות
עלי אחים יגלה סוד פלאים
ופיו יגיד לכל יצא נגידות
ראו אחים ודתיהם הפוכות
והם שונים לעניינים ואודות
ראו חצים ביד כל מאחזים
כדגים נאחזים במצודות
וחצים מחשבתיהם גבוהים
ודרכיהם וכנפיהם פרודות
מסבותם לכל נוצר במאמר
אדון הכל אשר לו טוב להודות
והם מוסר לכל הווה ונפסד

ועל כן זה שמו ספר יסודות.

[faded library call number]

לזכר עולם יהיה צדיק

ה"ה אדוני אבי מורי עטרת ראשי הרב הגאון הגדול בתורה ויראת
ד' טהורה כבוד

מו"ה מאיר פריער ז"ל

הנודע וגם נזכר בשמו בתשובות חתם סופר „ר' מאיר באסקאוויטץ"
אשר הי' אב"ד דק"ק אדיאללא והגליל

ולזכרון אמי מורתי הצנועה החכמה אשת חיל

מרת האנעלע נ"ע

ולזכר עד

לחותני הרב הגדול החכם הכולל המשבח והמפאר במעלות מדותיו
מגיד דבריו ליעקב, דורש טוב לעמו

מו"ה יצחק הנודע בשמו דר. באמבערגער ז"ל

אשר הי' אב"ד דק' קעניגסבערג במדינת פרייססען.

ולמזכרת נצח

להחכם השלם פאר הדור הנודע לתהלה ברוחב מדעו ועומק מחקרו
גמיר וסביר טובא בקי בחדרי התורה ובספרות ישראל ה"ה מו"ה

שלמה זלמן חיים האלבערשטאמם ז"ל

הנודע בשמו „שזח"ה",

והפריד חכמתם פרי תנובה תאוה לעינים ונחמד להשכיל.

ת נ צ ב " ה.

מאת המוציא לאור.

Israeli, Isaac
Sefer ha-Yesodot

ספר היסודות

חברו בלשון ערבי

ההכם ר׳ יצחק בר שלמה הישראלי

והעתיק אותו אל לשון הקדש

ההכם ר׳ אברהם בר שמואל הלוי חסדאי

העתקתיו מכתב-יד ישן נושן אשר באוצר הספרים בעיר ליידען.

יוצא לאור פעם ראשונה

עם הערות ותקונים ומבוא המפיין אור על הספר הזה ועל מחברו ועל טיב כ״י.

מוגה ומדויק היטב עפ״י כ״י שונים

על ידי

ד״ר שלמה יהודה פריעד

רב ומורה בק׳ אולם במדינת ווירטעמבערג.

בעזר חברת „מזכרת צונץ״ בעיר בערלין הבירה.

חלק שני.

דראָהאָביטש.

בדפוס א. ה. זופניק, תר״ס.

נדפס מחדש ירושלים, תשכ״ח

במהדורת צילום מצומצמת

DATE DUE

DEMCO 38-297

ספר היסודות

לר' יצחק הישראלי

D02492288Z
Duke University Libraries